

د. زكاي نجيب محمود

في
حياتنا العقلية

دار الشروق

فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

الدكتور زكي نجيب محمود

فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

دار الشروق —

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بقى على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التي جاءت - كما يقول الشاعر نفسه فيها في مقالة نثرية قدمها بها - لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة - والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها - لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر البريطاني الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكتم الأنفوس ، وتكتم الأنفاس حيناً ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها النفوس ويحركون العقول ، طلباً للحرية ، ولما أن طالت أعوام الحرب ، أخذ القلق يدب في أنفس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطلبه حتى تزول غمة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهى قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التى تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، فتتحول للقصيدة بين يديك إلى ترجمة لكل مفكر حر لا يريد لحريته أن تحدها قيود .

فلذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وهدافه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أماننا المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن ، وإلى يومنا هذا ، وهي : كيف نوحّد بين تراثنا القوي والإسلامي من جهة ، وعوامل الفكر والحضارة في هذا العصر من جهة أخرى ، توحيداً يدمج الجانبين معاً في وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلي والطابع العالمي في آن معاً ، وقاسم أمين بكتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنن ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصري الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وبالاعتدال ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون في الناس دعواتهم صريحة في الصحف والكتب ، فإن العشرة الأعوام الثانية التى شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتى كان من نتائجها السياسية في مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل في الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبى العلاء » و « محمد حسين هيكل » يكتب أول قصة طويلة في أدبنا الحديث وهى قصة « زينب » ، والعتاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة في قصيدة « ترجمة شيطان » .

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت نبعث من أقلام المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأخذت آثارها تراكم في النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ، وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والنقد : والفلسفة ، والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا في هذا البحث الشامل ، أن نلمس على الطريق معالمه الرئيسية ، متمثلة في مؤلفات أو في حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما نصادفه من معالم الطريق ، في العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن ، كتاب « الديوان في الأدب والنقد » الذي أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حلة نقدية في مجال الشعر ، يغيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تنطمس معالمها في سواها فينمحي وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز ، ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة الضعف الشديد التي ألمت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة لعصور الظلمة إبان الحكم التركي ، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون ، إذا حددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم البلاد ، نهاية حقيقية - إن لم تكن نهاية شرعية - للعهد التركي ، فلما انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتعلت الرغبة عند المصريين في أن يكتسبوا ملامح شخصيتهم الضالعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكرهم بمجدهم الماضي ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتخلص بها أصحابها من ركافة العهد التركي ، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورمائتها ، وساعدهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجته خلال القرن الماضي من دواوين الشعراء القدامى ، فرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذاك فضلا عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبي ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفي بكتابه « الوسيلة الأدبية » الذي أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، وعرض هذه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود سائى البارودى هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعرى ثم تبعه أحمد شوقى ، وحافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذى وفد من سوريا ليقم في مصر ، وعلى أبندى هولاء جميعاً عاد الشعر العربى إلى سابق مجده ، مع تفضيته بغلاء من الثقافة الأوروبية التى اكتسبها بعض هولاء الشعراء من ضلّتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة - برغم قوتها - كانت حركة « إحياء » للقديم ، ولم تكن في صميمها « تجديداً » يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يهتمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التى كانت تنقص شعر هولاء في نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربى ينفر عن الجماعة قبل أن يعبر

عن ذات نفسه القليلة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن يضيق جهده
الشعري في مدح وهجاء وفي تهنته ورتاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات .

وكان رواد الحركة الجديدة التي لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء
القديم ، بل أرادت أن تضيف قوماً جديدة من شأنها أن تؤول بالمجتمع إلى
التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق في هذه القيود بين ما يبيء مع إحياء
التراث ، وما يبيء عن ضعف الحياة وصورها المتأخرة ، أقول إن رواد
حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكري ، والعقاد ،
والمازني ، الذين أدخلوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من
القرن ، على النهج الذي كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء - برغم
هذا - لبثوا يسلمون أمامهم القضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء
القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذي ذكرناه : « اللبوان في الأدب والنقد »
يوجه به أصحاب (العقاد والمازني) حملة منكرة نحو أمير الشعراء عندئذ
« أحمد شوقي » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبي صفحة ، ليفتحا
للناس صفحة جديدة .

وكأنما سنة الحركات الفكرية أن تسير في خطوات مثلثة ، فن طرف
إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة
في الشعر يقفون موقفاً عنيداً من شعراء البحث ، لكن العقد الرابع من هذا
القرن لم يكد يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ،
وكان صاحب فكرتها والداخي لها أحمد زكي أبو شادي ، وقد تألفت هذه
الجماعة الأدبية في عريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد
من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين ملعب وملعب من مذاهب الشعر ، فرأينا
من أعضائها من يجرى مع التقليد في شعره - مثل رجال حركة البحث أنفسهم :
شوقي ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحي
جديداً متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي (وهو طبيب) وعلى محمود طه (وهو مهتديس) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سترجي المرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

٣

ومن معلم الطريق قيا بين الحريين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أى شيء آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه على عبد الرازق (١٩٢٤) فقد كادت مصر حيثئلا أن تتورط بدافع من أطماع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم الذى كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تسرر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول قائل من دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يحتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أغنانا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجت فيها الجامعة الأهلية التى كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التى كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية

الطلب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتم الثورة السياسية ، ولم يكذب بعض عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه في « الأدب الجاهل » ، الذي ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمي جديد ، يرسم خطوات المنهج الديكارتي في البحث ، يفرض الخطأ فيها توارثه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي ، صوابا لا يرتكز على تمحيص سابق لفكرة معينة ، فإذا كان المعلوم الشائع للتوارث هو أن الشاعر الفلاني قد عاش في العصر الفلاني ونظم القصائد الفلانية ، فلنفرض يادئ ذى بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضي في البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهي إلى ما يؤدى إليه السبر المنهجي من نتائج . . . وإنما لتفزة طويلة نحو البحث الفكري ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المجدد .

ولأنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التي نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها في نهايات القرن التاسع عشر ، يستدعي من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة النبيلة - كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغاني كتابه في « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . ففي سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملق السبيل » (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين) ، ليكون هذا الكتاب الجديدا تطبيقا للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعني به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول في مقدمته لهذا الكتاب « إن للمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة ، ما يحتملني اعتماد تمام الاعتقاد بأن هذا للمذهب جدير بأن يفت الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل دوسه ونقله إلى الحرية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمى أدبى ، أنشئت معاوله تهلم في بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير ، وبعثنا من هذا النص هذه الحملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمى وأدبى ، تهلم أسلوبا قديما لتحل محلها أسلوبا جديدا ، هو الأسلوب العلمى العقلانى القائم على الدرس والتحصيل .

وهنا نذكر كتابا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر من « نظرية التطور » - بما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان - لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارئاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هذا واحداً جعله نصب عينيه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامة موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامة موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل المباشرة العقلية عنابة تستغنى كل طاقاتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأى معنى يقولونه إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلغرافى » في الكتابة أن يجنى المباشرة خادمة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تعثر فيها لفظة واحدة لا تحتمل المعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من التلقى الفكرى ، الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبدوان وكأنهما قسيسان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل لى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلل عن الطابع المحلي المميز ، ولا تقتصر في مساهمة العالم المعاصر ؟ هنا كنت تجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستيعب ثلاث أساليب في الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالتقديم الموروثة فكراً وأسلوباً ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على التقديم للموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية — علماً وأدباً وأسلوب كتابة وطريقة حياة — أخذوا مطلقاً غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة بقواعد الأسلوب العربي المتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات التقديم وموضوعات البعيد ، وكان من حسن الطالع أن وقعت في هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكمل ، المازني ... وغيرهم ، فلهؤلاء جميعاً مجموعات من مقالات كتبوها خلال الفترة التي نتحدث عنها ، ثم جمعوها في كتب يمكن أن تطالع أي كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأقدمين في تألف وانسجام . إذ قد نجد فضلاً عن هومر أو شكسبير أو شلي ، عقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومي أو المتنبي ، وهكذا .

للعقاد في هذه الفترة « مطالعات في الأدب والحياة » (١٩٢٤) ، « ساعات بين الكتب » (١٩٢٩) و « المازني » « حصاد البشيم » (١٩٢٤) و « قبض الريح » (١٩٢٧) و « صنوق الدنيا » (١٩٢٩) وإن القارئ ليترك من مجرد المقارنة بين هجاءات الكتب عند الأول وهجاءات الكتب عند الثاني ، أن هذين التزمين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا في طريقة تناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكراً وأسلوباً ، والثاني جاد في فكره ساخر تملؤه روح الفكاهة في طريقة عرضه ، وليكمل من أمثال هذه المجموعات الجاهزة بين

الثقافتين « في أوقات الفراغ » (١٩٢٥) سبقه كتاب من جزئين عن جان چاك روسو (١٩٢١ - ١٩٢٣) أسهم به في إثراء الفكر السياسي الذي صاحب الثورة السياسية ، ليكون العقل مقرونا بالنظر ، وهو في طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازني ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العباس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني ، ويكتفى بروح صحة متبسة الأساير تسرى بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعا عربياً قديماً بأسلوب غربي جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمي مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قلبه الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلي ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر راعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول في مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيفون لهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يتقنون إلا به ، ولا يطمنون إلا إليه ، وهم لذلك يضيفون بكثير من الاعتبار والأحاديث التي لا يضيفها العقل ولا يرضاها . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الفناء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يصلون له بالتحليل والمقارنة فهذا هيكل يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه (أي طه حسين) إلى حين وضع كتابه هنا ، كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يتقنون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه وفي نظرته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفي لتبينه أن قرأنا معا مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « في الأدب الجاهلي » . . . إن بين في الأدب الجاهلي » و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث من العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي حاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يحلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس ،

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو « لم يتطور في نفسه ولا في نظراته للحياة » كما يعلل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كلتاهما قد اجتمعتا فيه على نحو يحسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لا نزال نأمل أن نبغضه من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتاب على هامش السيرة « حين قال عن طه حسين - بطريقته الفكاهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للغربيين . . . إلا رواء وطلاء » ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد ، وقديما قال نابليون في الروم : إنك إذا حككت الروم بدا لك الترى ، وفي معنا أن نقول إذا حككت طه حسين برقى ، بدا لك الأزهرى القح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور في نفسه وفي نظراته للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأيناه بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٩) يقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية ، استمرارا لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا ينقلون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا تترك الحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المثلث ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الثانية من أجل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراننا فنحيه ، وذراعا إلى الثقافة الأوربية فننتقها ، وإنه بلدير بالذكر في هذه المناسبة ، أن تشير إلى عدد من المجلات التي ظهرت عندئذ وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفعال الأدوات الثقافية التي هزأت النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، ستظهر بواضه بعد الحرب العالمية الثانية ، وببلغ التضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - وأما هذه المجلات التي تشير إليها ، فهي « السياسة الأسبوعية » التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و « البلاغ الأسبوعي » الذي كان يكتب فيه العقاد ، و « المجلة الجديدة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و « الرسالة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و « الثقافة » التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدل باسمها وبنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على « الترجمة » من الفكر والأدب الأوروبيين ، و « النشر » للخطائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و « التأليف » الجديد الذي يحمل طابعتا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غلادها من للمادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

٤ -

لأنحسب الحركة الثقافية التي عاشها مصر فيا بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لأنحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصع ما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد ، هى أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأى مرة وبذلك الرأى مرة أخرى ، مما يدل على أن غوران الآراء والمذاهب لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، ما دامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكرى الجديد الذى كان المصريون عندئذ فى سبيل إقامته ، ومما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم فى بحث الأمة بحثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتعويقها لجرى التاريخ .

وأول موضوع نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسى بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافى الجديد : ما هى الأصول الأولى التى نرد المصريين إليها ؟ أى أصول فرعونية أم هى أصول عربية لانجاوزها إلى ما وراءها فى التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلًا عاد فتبين وجه الخطأ فيها بدأ بالدفاع عنه ، فقد بدأ هيكل — بمناسبة صدور كتاب عن (قصص البردى) لعالم أثري عصرى (١٩٢٦) — بدأ هيكل فى ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين « اتصالاً نفسياً وثيقاً يتساه كثيرون ويحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور القراعنة من تطورات فى نظم الحكم وفى العقائد الدينية وفى اللغة وفى غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادى النيل فى ألوف السنين التى سبقت للمسيحية » .

فرد على هذه النزعة القرهونيه كتاب يؤمنون بأن جنودنا عربية ، وبأنه من العيب أن نردها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في متاحف القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « اشتهر بالرأى الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فبسطوه في المقالات ... حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر - رأس البلاد العربية - قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكتائس هياكل ، والعلماء كهنة » وبعد أن يفضي الزيات بأسلوبه العذب في التلميح في التهم من الفكرة للقرهونية وأصحابها يلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، أما ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

• • •

ونسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، ومرة أخرى ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن المتنازعين لم يثبتوا على آرائهم فيها كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأى هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : « إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة سمات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ، حتى نتبين بجليتنا مهمته : هذه هي المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دوننا من ختام للعقد السابع من القرن العشرين) ... وبعض الحكيم في حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداها بالأخرى على نحو يصعب معه فصلهما ، لتمييز الواحدة من الأخرى ، لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نتبين أنفسنا ، ويعرض الحكميم تحليله هو على قرائه ، فيبين - أولاً - أن دراسة الفن المصرى والفن الإغريقى كضلة بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآدميين عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه الملاحظة الصغيرة تطوى تحتهما الفرق كله ، نعم ، كل شيء مشترك عند المصريين ، عار جلى عند الإغريق ، كل شيء فى مصر غنى كالروح ، وكل شيء عند الإغريق حار كالمادة . كل شيء عند المصريين مشترك كالنفس ، وكل شيء عند الإغريق جلى كالمنطق ، فى مصر الروح والنفس ، وفى اليونان المادة والعقل » ، وبعد هذه المقارنة يجرى الحكميم مقارنة أخرى لنتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق مماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أى الحياة ، وعند العرب السرعة ، والخلاصة هى أنه « من المستحيل أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر » ولا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا تقيض : مصر هى الروح ، هى السكون ، هى الاستقرار ، هى البناء ، والعرب هى المادة ، هى السرعة ، هى الطعن ، هى الزخرف ، « مقابلة عجيبة : مصر والعرب وجها للدرهم ، وعنصر الوجود ، أى أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟ إنى أتمنى للأدب المصرى الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون بالحركة ، والاستقرار بالقلقى ، والبناء بالزخرف » :

ويرد طه حسين على الحكميم ، رافضاً أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الغوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول القرعونية مضطر إلى الضرب في مجاهل التخمين ، حل أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : « نحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا سبيل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين نفزع لنقيم عليه بناء أدبنا الجديد ؟ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ » ويغضى الدكتور طه حسين في رده على الحكم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويجب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر في الحياة المصرية دائماً ، والذي سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتينا من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب . جاءها من اليونان والرومان واليهود والبيزنطيين في العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى ، ويحييها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين في فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة ونحوها دون أن تكون هناك الفكرة التي ينقلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء الفترة التي نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق الجدد ، ومصطفى صادق الرافعي مثلاً متطرفاً لفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدبنا الصنعة يكتبون وكل مهمهم محصور في تأليف استمارة خلابية أو جاز جميل ، أو كناية بارعة ، أو غير ذلك من التفقاع ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يمن أقل حناية بالموضوع الذي يكتب فيه ، وإنما يعتمد إلى التفقاع ، فيؤلف منها عبارة خلابية ، فيعويل بها لإنشائه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يجز أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخالص . . . وكتب كذلك في موضع آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف رعوها ، فإذا نظرت لم تر سوى الماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل الماضي ، وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك . . . لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتترك أن روح العالم هي روح نشوء وتطور » .

ويرد الراجعي على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى الفهم من لغة العرب وأدبهم ، فمن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ، وشاعت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح يهتم أنهايات مصلوها صجزة عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الراجعي فيما ذهب إليه ، فيقول : « نعتقد أن الأستاذ الراجعي يسرف في هذا الحكم ، ولعل مصلدا لإسرافه . . . أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه أخطأ اللوق وإنما أخطأ اللوق لأنه أخطأ الفهم ، إن بعض أنصار المذهب الجديد . . . قد أدخلوا من اللغة العربية وآدابها بحد لا بأس به ، وإن قوتهم في اللغة الأجنبية وآدابها لم تعملهم على أن يضيعوا حظهم في اللغة العربية وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس ضحفا ، وليس احتيالا لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذي تخوفوا فيه » .

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان الفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يمكن أن يختلف المختطفون على أى الثقافتين يجب علينا الالتئام إليها في نهضتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعى بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم ، كان السؤال هذه المرة هو : أى الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أى ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تمليقاً على كتاب أصدره أنطون الجميل عن « شوق شاعر الأمراء » ، فجاءت في هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين ، خلاصتها أن الأولين يتحدون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثاً ظريفاً في صالون ، وأن الآخرين يتقنون الأدب تقناً موضوعياً يضرب في باب الموضوع بغير اصطلاح الظرف الاجتماعي الواجب اصطلاحه في ندوات الأصدقاء ، وكذلك العقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقاً بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح في مفكرينا وأديبنا أنفسهم ، فن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخاً للأدب أو شارحاً له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبياً أو شاعراً .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين الرد والتصحيح ، زاعماً أن « ليس هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب » ، وقد يعتمد على هذا اللوق الفني العالي الذي أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرعوا آيات البيان اليوناني واللاتيني وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم ، أو كوت لم هذه القراءة فوقاً حاماً مشتركاً بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره

لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبنلر وسوفوكل وأرسطوفان وأفلاطون .

٥

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الحلول العميقة التي يمكن أن تنبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك في الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة جاوزت ذلك كله ، جاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية ، فلئن كان الشعر صورة مألوفة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فإذا لو أجرينا عليهما المحاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديلتين في البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصة وفي المقالة ، وبقي أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا الجادة في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب » وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض في حوادثها عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الغنى والفقر .

ونمضي إلى العقد الثالث من القرن ، فنرى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي الملعب بين الكتاب

ليصبح خلافاً فكرياً فلسفياً - حتى إذا ما بلغت أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي ، وهى كلها - بمعنى من المعانى - محاولات فى سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أهى تنحصر بنا إلى جلود فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم فى عودة الروح ؟ أم هى جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يتمثل هذا الجمع فى ترجمة طه حسين لحياته ، وفى مسرحيات شو^١ الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » فى موضعها الزمى من تاريخنا الفكرى الحديث ، شاهداً قوياً على رغبة المصرى - إذ يرى نفسه فى دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب - فى أن يثبت ذاته إثباتاً يجعلها « مصرية » خالصة تتميز بطابع خاص ، وهى ذات تصارع الزمن لتخلد وتستعصى على الفناء ، ثم هى فى هذا الصراع لا تجمد ولا تتحداً إلا لكى تتورجى يظهر لها من أصلابها زعيم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طفقت تجميع أوصال أخيها أوزيريس الممزقة المبهثرة حتى أعادته كائناً سوا تدب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجرى الحياة فى مصر أبداً على مر التاريخ الطويل : يمزق أشلاءها من يمزق ، لكن ذلك لا يطول طويلاً حتى يتولاها زعيم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمة سوية ممتلئة بدوافع الحياة .

ونحن مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد أنفسنا أمام حصاد غنى من ثمار القريحة الأدبية فى القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزال هى هى ، وأهوى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نخله من شخصيات نصورها بوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب بحسب استعداده وطريقته فى الخلق الفنى ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

الصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن ، لسه في قصته « عودة الروح » ، فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - في مسرحيته « أهل الكهف » (١٩٣٣) التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المقدس وفي القرآن الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من عواطف الإنسان ، فهو لاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى الأحداث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ قرن كامل ، فلا يطيق العيش بعد أن انفصلت روابطه بالناس من حوله ، وهذا حبيب يلتبس بحبيته ، فيلتقي بحفيلة لها ، شبيهة بها ، فيحسبها الحبيبة القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه الحفيدة ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحتملنها ، وهكذا قل في سائرهم ، كل منهم تفجؤه المفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية فيؤثر الموت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحي العظيم ، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوة غيبية لا قبل للإنسان بردها ، فإن أومه خياله - أو أومه العقل المحدود - بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت المفاجأة ونزلت المأساة ، ولذلك لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشا سعيداً ، من أن يجأ في ظل إيمانه وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصن المعرفة العلمية في حدودها مهما ضاقت تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيسي بين ما يسمى بالشرق وما يسمى بالغرب - في التقسيم الثقافي لمجموعات البشر - وهو أن الغرب يدهي بعلمه العقلي أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية هوائها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، آثر أن يستمع إلى صوت وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعالم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، قل إن في الغرب علما وفي الشرق تصوفا ، وإن التصوف أهل مربية من العلم .

هذا وهو في مسرحية أخرى له : مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغرق حل فهمه العقل ، ولم يكن له بد - إذا أراد الوصول - أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهذا العالم المنظور ضارب حوله بظلمته ، لا يجد له منه مهرباً ، لوجعل أدواته هي الحواس التي تشتهي ، والعقل الذي يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها - زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها حل غرور الغرب بعلمه وآلاته : « لماذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعالمنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . . ولا نترك توفيق الحكيم في ثلاثينات هذا القرن . دون أن نذكر كتابه « يوميات نائب في الأرياف » الذي يقدم صورة نضرة للحياة في الريف المصري ، وملى ما كان يفصم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهي لا تراعى حقائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت في الثلاثينات قصتان للصديقين المازني والحقاد ، قصة المازني عنوانها « إبراهيم الكاتب » (١٩٣٢) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب ، وهي انحصاره في ذاته ، وأما قصة الحقاد فعنوانها « سارة » (١٩٣٨) وهي - كزميلتها - تحلل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هي الزاوية التي يكون فيها الحب عقلاً كله ، والحياة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان في قصتهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها.

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وبهذا تكون هاتان القصتان مكملتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها - لقصة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ؛ فكلها تجسيد للتأثير التي ترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبوبة بعقل حبيبها ، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدما المأمول .

٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتلوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون نتيجتها على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ، ففي أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - يتطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضي الأمة العربية يبحرونه ، ويحيون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبغي لقيضان الثقافة الغربية أن يطفى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم تحطان ثقافتان في حياتنا ، فسارا جنباً إلى جنب ، تكون الغلبة آناً لهذا الخط ، وآناً لآخر لذلك ، وأحق بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل عصورها ، من اليونان فنازلا ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضمير هذين الخطين ليجعلا منهما كيئاً واحداً كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكراً لنا بوجوب الجهد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستعد بها للحياة الجديدة التي لا بد أن تتمخض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكون الماضي ويتقنون في حناياه ونظائره ويرسمون لنا صورة قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » (على) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » (أبي بكر) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتب كاملة ... وسيظل هذا الاتجاه قائما في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين روايات من روايته عن صدر الإسلام متمثلا في تفصيلاته ويطولاته ، ومما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، ففي تحليل العقيدة الإسلامية يصلح العقاد عددا من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله - كتاب في نشأة العقيدة الإلهية » (١٩٤٧) و « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأبطال خصومه » (١٩٥٧) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيها بعد الحرب العالمية الثانية ،
وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد
فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضيع هذه
المعالم في غمرة النقل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات
والثلاثينات ، قد وجعلوا أحيانا ما يورسوا : من نحن ؟ نحن فرعونيون
أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على
يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة
عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجزاءها
روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحل كل هذه الروابط
في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نتم لنحل
عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير . . تلك
كلها دراسات شغلنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية
هادئة حيناً عنيفة أحيانا ، أولهما هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟
وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول
الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائماً تدور فيه المناجرات ، يدافع
عن الكتابة العامية فريق يضع بجاهد الشعب نصب عينيه . ويدافع عن
الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضي أن
يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر
وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلاً عن الحفاظ على التراث المشترك ،
ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينات حيناً ، ثم مات ولم يتم
له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمي

في تقرير قدمه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوي ، مبيّناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبل يستعملونها في كتابة اللغة التركية ، ثم اقترح طرائق مفصلة لتسهيل اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن يعضى بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التسهيل في رسم العربية باللاتينية أن يضيق على القارئ تبين اشتقاق اللفظ الذي يقرؤه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نسب له » ، وإذا ضل عن تبين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تبين إلا عليها ، وهي في هذه الوجهة غائقة لجميع اللغات التي تكتب بالحرف اللاتيني ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لما من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف ... الخ . وتعرض للرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقيم الحجة من زاوية معينة .

وربما كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أداه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولها تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها نقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعليها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية تأكيداً للحرية ، والوضعية المنطقية تأكيداً للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء .

فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصغر الشيخ مصطفى عبد الرزاق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم المحاميد ، فهو يختص وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجه للنصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزهم للموضوع تراهم وكأنما يقصصون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يرونه فعلا في توجيه الفكر الإسلامي ، ولما الباحثون المسلمون فيطلب عليهم أن يزونا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « تمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقل الإسلامي في سلاجه الأولى ، وتتبع مدارجه في ثنايا المصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها - وهي نتيجة كونت مدروسة بأمرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلتا في حياتنا الثقافية ، فهما - كما ذكرنا - الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم . وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفيلسفين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصدااء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديلة ، هو عبد الرحمن بدوي في كتابه « الزمان الوجودي » (١٩٤٤) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربي هو زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » (١٩٥١) وكتابه « غرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) .

إن العوامل المختلفة التي أخذت تتحمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن للماضى ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ توسع من نطاق فعلها ، لعلها امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فن مطالبة بالحرية السياسية ، إلى مطالبة بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، باحة عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضى ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أطلال المستبدين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفرتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقيام إسرائيل اغتصابا من الشعب العربى ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سياسية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتتمردت في ختام الثانية منهما خالصة ثورة اجتماعية - تمس أسننها أول الأمر ، ثم تجمهر - مطالبة للشعب كله - لا لل فئة المحفوظة وحدها - بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة لروحه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا اندلاها لروح الغضب الكامن في الصدور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة القاسية ، ويستبدل بها أوضاعها جديدة - تحقق له الآمال التي ظلت تتراكم على أعلام الكتلة وفى أذهان المفكرين .

٧

كان الهدف الواضح الظاهر لثقى مظاهر الفكر المصرى والأدب المصرى هو خلق روح نصرية جديلة ، تلم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز للشود

يتطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم -
أعنى عليّة المثقفين - بل يتعداهم إلى شيء يصلح أن يتسع لإشمل الشعب
كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة
١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم المذهب الجديد للفكر ، وللأدب ،
وللسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون
وأن يفكر المفكرون ، وأن يتفنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ،
تكون مصر جزءا منها .

أخلت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية
الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين
يكتب عن « المصلين في الأرض » كما يكتب سواه في نفس الاتجاه ، لإرهاصا
لثورة اجتماعية اقتصادية ، وخالد محمد خالد يكتب « من هنا نبدأ »
و « مواطنون لأرحابا » فتحدث كتاباته أثرا في رقعة واسعة من القراء ،
لأنه بلجا إلى طريقة في الكتابة تجمع في يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي
كانت ممثلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية
الاجتماعية الجديدة ، هادفا إلى خلق للعربي المسلم الحر المعاصر في آن معا ،
ويحيي حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربية
الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغرب في العلم الأوروبي ، ومحمد
فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروحه السمحة
وقلمه الهادئ ليشرح لنا نعمة التجديد التي يطمح بلهاته على أسس الثقافة
العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخلت كلها تتجمع لتلتقي في عزيمة
واحدة ، تنتظر الحلوة التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة
قلبا ، ليبذر بلورا جديدة ، تثبت لنا نباتا جديدا ، وكانت هذه الحلوة
هي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تتسع للشب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثقة عن توكيدنا للذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجة من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت التهيؤات الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام الثائرة ، فنرى إلى أي حد تغلغت الثورة في أعماق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

في الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يحرب الشعر المرسل ، الذي يحفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، على أيدي نفر من الشعراء اللذين أرادوا أن يقاومونا بالجليد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نفصروا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذي يعم أن يميء بالوزن على صورة بعينها ، وأن تكون للقافية شروط تحجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فتلوا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجترأ كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزاءها في الثلاثينات ، وأغنى بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » - أقول إن هذا الكاتب المفكر

كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته « فيض الخاطر » - أعلن أن الأدب البجاهلي قد جنح على الشعر العربي جانباً كبيراً ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلاً بعينه للشعر ، بل ومعاني بعينها يلور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وما هم أولاء الشعراء المحدثون قد سنحت لهم الفرصة فتأروا على الشعر التقليدي شكلاً ومضموناً وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة النائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكتنئ بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وتري أن الوعاء القديم ما زال صالحاً ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن يظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أعنى أنك تجد من أدباء المسرح من حطم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديداً في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوباً ومضموناً . فالشاعر المسرحي عزيز أباظه يتابع إخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إنتاجه الأدبي منذ العشرينات ، لم يفت - ما زال كأول عهد ، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آناً بعد آن ، ليجرب

قلمه وذمته في الاتجاهات المسرحية البلجيكية ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوي فيكتب مسرحيات شعرية في موضوعات تسير الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل يحفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئة ثائرة ممتنة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والقصص يجري على نسق مبتكر ، يل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نعان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفي الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك (مثل رشاد رشدي) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأفلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث الجارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلدا خلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » و « العقاد » في « ساره » و « عمود تيمور » في « سلوى في مهب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجمادت قصصهم تحليلاً لأفكار - وخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقل ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أعمق وأصل ، ولكنهم برواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يبذلونه في أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية بالغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعي » و « إحسان عبد القدوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف غراب » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وليست ماضية في طريقها الثورى ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبي نحو الفكر الاشتراكي الجديد ، ونحو إبراز المفارقات التي كانت تقسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم في المضمون ، ومسايرتهم للروح الثورية - ما زالوا يحافظون على الأسلوب الذى بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده في ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذى بدأ إنتاجه القصصى منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التى استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامعة إلى التشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفنى توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القوى الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطفق يصوره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناء أدبي عميق ، ومن غير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صوره بها ثلاثة أجيال تتابع في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، ابرز في تطورها خلال الولد والولد والحفيد ، معلم تطورها جميعاً في عصرنا الثورى الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لنتنظر فيما صاحبه من نقد أدبي ، فنجد هنا للمدارس متتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعا يدل بلذاته على معلم التغير في وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والعقاد ، والملازمي وغيرهم ، يتقلدون وكأنما في خلفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين في موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسي ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لما أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد في أدبه ، لكنه مطالب بتجويد فنه الأدبي ، ثم هم بعد ذلك يختلفون في الأساس الذي يحكون به على جودة هذا الفن الأدبي : أيكون هو نجاح القطعة الأدبية في التغلغل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أجدادنا ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعها تبدل في الموقف النقدي ، إذ انحلت المذهبية الاجتماعية والسياسية (الأيديولوجية) شيئاً فشيئاً لتحل مكانها كأساس للنقد . ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شيء سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية هادفة نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكي الجديد ، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادفة على هذا النحو ، كان من الميث وضياع الوقت والجهد أن نناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجي في الأعوام الأخيرة « محمد منلور » وما يزال يجري عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العالم » ، على أن الممارك النقدية ما زالت تظهر في محيطنا الأدبي حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكّدون أهمية « الشكل » في القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكّدون أولوية « الموضوع » وإلا فلورخلت الكتابة من موضوع يحسم مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً وهواً ، وهناك نقاد يقفون في نقدهم عند التزوم الفني المشيح بقراءات عريضة وثقافات متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فهاهنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاورة - وإن لم تكن متألقة - فثمة من الدارسين - من أساتذة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع البلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية « شوقي ضيف » الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلأوى » التي استطاعت بسعة أفتها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء في أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام للمطابقة لشعارهم هذا أو لم تحي - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولي » و « عائشة عبد الرحمن » التي تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهي في مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها الجديد بالقديم .

وفي ميدان الفكر النظري ، دراسات مختلفة للزح تصدر تباعاً في شتى الفروع ، لكن ما بلغت النظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية ، التي قد تضيق حتى نتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تنسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها في صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتصم موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذي صدر سنة ١٩٦٧ عن مؤتمر وطني كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القوي السياسي إلى حين .

٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروافد التي تمد التيار الرئيسي الكبير ، كل بحسب منبهه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب - إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية - نقلاً يتسم بالتأييد للتحسُّس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزي . وأشهر كتبه « متلهاد عصري » الذي يجمع في دواسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر في مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبالى أجهاء مصطبها بتأييد العربي القديم أو الغربي الجديد ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » - ومن خبر ما كتب قصة « قرية ظلمة » الذي يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هنالك المؤرخ الذي أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا في عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التي تبرز صورة قومه مبرأة من الشوائب التي أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الراعي » ، وهنالك عشرات الباحثين توفروا على نشر النصوص القديمة وتحفيقها ، ومئات المترجمين الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما يحتاجه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة - وهنالك عدد ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبي والفن الشعبي في مختلف صوره ، وصيب هذه الصور في سياق ملئ من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التي لا تخفى عن توضيحها إذا أردنا - كما نحن مريدون منذ أول القرن - أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ونزعم هذه الحركة « عبد الحميد يونس » الذي أنشئ له كرسي جامعي ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أعطت هذه الآثار الشعبية في الأدب والفن ، تسرى في كثير من الخلق الأدبي في القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، ينقل عن تراث
 الآباء قيمة العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها وصناعاتها وتياراتها الفكرية
 والفنية ، ثم يمثل ذلك التراث وهذه الحضارة ، تمثلاً ينهى إلى
 أصالة وابتكار .

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكد المستعمر البريطاني يمس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب في صورتين من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل لثلاث ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تنبها مباشراً للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم ، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة . وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كالثقة ما كانت جوانبها ومبادئها ، وصرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة لتتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، منقسمة شطرين : فـ أولهما كان الاستعمار عسكرياً سافراً ، وفي ثانيهما أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل

التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تقرير ذواتنا ، ونحسين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذ مداها يتسع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعاً لا يغيب عن سياق الحديث ، كلها من الحديث قضايا التحرر الوطنى .

٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ، ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم ما لبث القطبان أن التقيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة ، التى أضحت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى - وقد صدر عددها الأول قبل أن ينتضى على الاحتلال البريطانى عامان - صيحات قوية تنبه من غفنا . وتوقف من استنام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا ، والنائمين أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أماتهم وأوصاهم أن انتفضوا ، ولو أنلدنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أنفسهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما هساه يخطر ببالم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإنذار ونفرق فى التحليل » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان عنوانها « مصر » - ليرى بأى بلاغة عربية مبينة ، وصفت حالة البلاد حينما أعلنت أصابع الاستعمار تعيث بأمورها : « وأسفا على حالة الأهالي بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه يطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويقيم عائلته وأولاده ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلمهم . . . إن صدى أنينهم يتلى فى صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفريقية ، وصييح السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطنى منهم فى البلاد من المهن ، إلا ما لا يلقى بالإنجليزى تعاطيه من «مقاسف الأمور» ، كما هو فى البلاد الهندية ، وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضمنت - واتباع بواطل التهم - وإن يعدت أو استحال - حتى أخذ القزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها ميلهه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراعه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر فى كل خطوة عثرة ، وفى كل نهضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الحى فى حياته أشنع من هذا ١٩ » .

يمثل هذه النذر المفترقة الصريعة ، أخذ الألفانى ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها فى داخل البلاد أصدااء تبلغ رسالتها وتزيد من قوتها ، فهاهو ذا عبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه فى اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يحط بقومه فى شئون السياسة - كما أطلق عليه « حامي الوطن » ، لقد استخدم النديم فى أدائه رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفى نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا ، على أن ما بيننا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ، فكان مما قاله عن الدولة العاصبة أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي الأجانب ، حتى لا يتمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فاحتلت البلاد ، « فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ، وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك ، وهي لا تستعمل أبنائها في الحكم ، وتبعدهم عن الإدارات ؟ » وفي مقال له بعنوان « هذه يدى ، في يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المخلصين « فقطعها خير من وضعها في يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ، وحيل واهية ، يظهر لك سعيه في صالحك ، وجهه لتقديمك . . ويصور لك الأباطيل في صورة حقائق ، حتى يخذلك بها ، ويحول أفكارك الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وعونه الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من الملاحظات النافذة عند النديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما اغتصب غاصب أرضا إلا بسبب جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة هو انصراف عن العلم ، « إن الثور والثور مع الجهل والفراغ من المعدات ، لا يفيدان إلا الخذلان » ولا نجاح ثورة على استعمار إلا إذا كان أساسها التعليم والصناعة : « وما نجمت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف ويعلمت عن المصانع والمصن في الآلات ، وانطلقت خلف الأهواء » (مجلة الأستاذ في ١٨٩٢ / ٨ / ٣٠)

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر أراء شاعرا من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دخيل ، لكنه - هذه المرة - أثر إيجابي بناء ، وضع البلور الأولى للهضة العربية الشاملة ، التي ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراحنة حركة ثورية لتحقيق الوحدة العربية ، وإنما عثت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود سامى البارودى (١٨٣٩ - ١٩٠٤) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر وحده ، بل يجلو ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ، ألا وهى دعامات اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضعفت العربية مع الضعف السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثمانى ، أراد البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادية من بدايتها الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسفته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ وجديد مطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجا لا يتخاضع فيه الحاضر والماضى ، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحسته الحاضر ، والماضى سناء ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث - خصوصا وقد أخفقت الثورة العراقية التى كان الشاعر أحد رجالاتها ، واحتل المستعمر البريطانى بلادنا - جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى فى طريق طويل ما تزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ هام ، هو أن نحى الهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القومى المتميز ، وظروف العصر الذى نعيش فيه .

٣

وتمضى السنون - ويستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ، فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أفلام المفكرين والأدباء ، وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين : ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفي السيد ، وعبد العزيز جاديش ، ومن الشعراء شوقي وحافظ ؛ كانت حالة الضعف السياسي قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر . وخدمت طائفة من مفكرى الغرب عن حقيقة الأمر ، فقبلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هى جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصدى للثمة ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجدها ، وتمضى قدماً فى طريقها ، ومن هنا التجيل ما حدث بين دعوى هانوتوفيا بتصل بخصائص الجنس الآرى والجنس السائى ، ورد الشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى رينان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الألفافى عليه لتفنيد دعواه ، وما هى ذى دعوى نائلة لتهمهم آخر ، يتصدى للرد عليها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ من المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم حججهم للنساء عن موارد العلم وميادين الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « للمصريون » مدافعاً عن وطنه وأمله ، معترفاً بما قد شاب ذلك الوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هى أثر مباشر للحكم الفاسد الذى نكبت به البلاد أمداً طويلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية ، ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطلعوا للرد عليه ، اقرأ هذه العبارة - مثلاً - من رده على اللوق داركور ، ترى كيف رد التهمة

عن أمه رداً يوقع خصمه فيما هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركوى
ينعى عايباً عدم وجود القوارق الاجتماعية عندنا ، ويعيننا لأنه ليس
من طوائف طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين
يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم
ودياناتهم . »

على أن هذه الحركة القلمية بين الدعوى وتقيضها ، قد حركت الكاتب
العربي إلى التوضيح بسبب الإصلاح في ميدانه ، حتى لا نغضب العين على
تقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » (١٨٩٩) وأعقبه
بآخر « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) ليرد به على ما قد وجه إلى كتابه الأول
من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة . ليندعى ذكر جريدة المؤيد التي
أنشأها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) ، والتي ظهر فيها الكتاب
فصولاً امتدت على شهرين وهي نفسها الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن
الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد
الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن
الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس
يلوئده لا يلوذتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم » . « والمستبد علو
الحق ، علو الحرية وقائلهما ، والحق أبو البشر ، والحرية أهم ، والعوام
صية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل
يفسده ، ويلعب باللبن فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة
المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى
الشرطي ، إلى الفرائش ، إلى كتاس الشوارع » . « أقل ما يوتر الاستبداد
في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق - ولبس
السيشان - ويعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمنتين ، حتى عن الانتقاد

والفضيحة : لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة .

لم تكن هذه الدعوى الأجنبية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أدخلت منذ أوائل هذا القرن تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب عن جنازة مصطفى كامل يقول : ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يحترق ، المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص تقابلت معه قلباً مجروحاً ، و زوراً مخوفاً ، و دهشة عصبية بادية في الأيدي وفي الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . .

وإن هذا ليقولنا إلى أدب سياسي جياش بالماطفة ، أنشأه قادة الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ، عبد العزيز جاويز .

أما مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) فهو - كما قال عنه لطفى السيد ، برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر - « كان شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية ، حتى لبسها ولبسته ، فصارت بينهما التلازم اللصقي والعرق فإذا ذكرت مصطفى كامل يجبر ، فلأنما تطرى الوطنية ، وإذا قلت الوطنية فإن أول ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء واحد ، يكفينا منه هنا مثل واحد ، نقيسه من شطبه الكبرى في الإسكندرية (١٩٠٧) :

« تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلتنا هذا الاستقلال إلا بعد حين طويل ، فنحييكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطتنا ، وهو باق ونحن
 زائلون ، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر ، وهى التى شهدت مولد
 الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنسانى كله ؟ إن العامل
 الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن
 هذا الاستقلال المصرى ، ونهتج به وندعو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون
 كذلك لا محالة

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية انجهدت إليها
 الأمم في ماضى البلاد وحاضرها ، وأهل مطلب ترى إليه في مستقبلها ،
 فلا الدسائس تخيفنا ، ولا التهديدات تقفنا في طريقنا ، ولا الشتائم تؤثر فينا ،
 ولا الخيالات ترعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التى
 تصخر بجانها كل غاية

بلادى .. بلادى .. لك حى وفؤادى ، لك حياتى ووجودى ،
 لك دى ونفسى ، لك عقلى ولسانى ، لك لى وجنانى ، فأنت أنت الحياة ،
 ولا حياة إلا بك يا مصر

هل خلق الله وطناً أحلى مقاماً ، وأسمى شأنًا ، وأجل طبيعة ، وأجل
 آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصفى سماء ، وأحلى ماء ، وأدمى للحب والشغف
 من هذا الوطن العزيز ؟ إلى لو لم أولد مصرياً لوددت
 أن أكون مصرياً .

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وحى التى نظم
 بعدها على الغايات (صاحب ديوان « وطنيتى » الصادر سنة ١٩١٠) قصيدة
 وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع بقولك إن أردت مقالا فالقوم جنك إن دعوت رجلا
 لم تدر مصر سوى حالك تزمه فترى به آلامها آمالا

وفي ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاديش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان اللواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني ، وفي إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجاديش في مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قيل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية أعلنت منذ بدء الاحتلال المشثوم تتلوى في مهاوى الضعف والاضمحلال ، وإنه لا منقل لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفلسة عنها » ، ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقالة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيها القلم . . لو كنت سيفاً لأعمدتك في صدور من يحاربونك ، أو سهماً لأنفذتك في أعماق قلوبهم ، ولو كنت جواً لوجدت لك في ميادين النزال مجالاً للكر والفر . . . » .

وكان يقابل هذه الخطوة المشتعلة من الوطنية في جريدة اللواء ، فكر منطقي هادئ في جريدة « الجريدة » التي كان يحررها أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفي السيد - كما يقول عنه العقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصالح » .

وحسب العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يوحد قلوب الأمة في قلب واحد نابض ، ودنشواي قرية في محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين ، فهاجم الناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، فثار العميد البريطاني في مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لمحاكمة المصريين ، فقتلت بإعدام أربعة من الأهالي ، وبإحلام وبالحبس على ثمانية ، ونفذ الجلد والإعدام في دنشواي علناً ، فكان

للك رد فعل حنيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشعراء والكتاب
ينظمون ويشتتون بكاء ورناء ووطنية وإعزاء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت هرة قرية حكم الموى في أهلها وقضى قضاء أنعرق
إن أن" فيها بالنس مما به ، أورن ، جاوبه هناك مطوق
وارحنا لجناتهم ماذا جنسوا ؟ وقضاتهم ما عاقهم أن يضوا ؟

وقال أحمد شوقي :

يادئشواى حل رباك سلام ذهبت يانس ربوعك الأيام
شهداء حكلك في البلاد تفرقوا هبات للشمل الشيت نظام
مرت عليهم ' اللحد أهلة ومضى عليهم في القيود العام
كيف الأرامل فيك بعد رجلكما ؟ وبأى حال أصبح الأيتام ؟
حشرون بيتا أنفرت وانتابها بعد البشاشة وحشة وظلام
يا ليت شعري في البروج حاتم أم في البروج منية وحام ؟
نبرون .. لو أدركت عهد كرومر لعرفت كيف تنفذ الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهائنا بأمر ، وجنم ضعف ضيفه قوة واشتدادا
أحسنوا القتل إن ضلنتم بغو أقصاصاً أردتم أم كيدا ؟
أحسنوا القتل إن ضلنتم بغو أقنوما أصبتم أم بخادا ؟
ليت شعري ألك حكمة الفتى من عادت أم عهد نبرون عادا ؟
كيف يخلو من القوى التفتى من ضعيف أتى إليه القيدا ؟

٥

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيها بين الحريين ، وقد انخلت المقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والدعوة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق الدعوة ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهى الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد النفوس تمهيدا مباشرا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، هزفت كلها على وتر واحد ، إذ هزفت نشيد الفرد الإنسانى وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية لزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هى الجزء الثانى من ديوان عبد الرحمن شكرى (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازنى (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لها ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازنى ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، وإنهم - هؤلاء الثلاثة الشعراء - ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية والحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد فى مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يحارى فى هذا القول فليراجع التاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة اجتماعية فلم تكن نهضتها هذه مسبوقة أو مقرونة بنهضة عالية فى آدابها ، وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك فى ميدان الرواية متمثلة فى قصة زينب ١٩١٤ للككتور هيكل التى هى من أولى بشارت الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة فى الريف ، وهو الشعور نفسه الذى جاءت رواية عودة الروح (١٩٢٩) لتوفيق الحكيم لتؤكدته .

ويشور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجري أثير الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسي المشتعل بحرارة الثائرين ، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السياسي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي علاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم لحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة ، لأن الصناعات والعلوم النفعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغبة مجبرة ، وضرورة من ضرورات الود من الحياة تدفع إليها مغلوطة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أجل منه ، وتتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء اللذوق وإحجاب الحس ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجلال ، متفوّراً أو مسموحاً ، (مطالعات في الكتب والحياة ، ص ٥٤) .

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » ، يقول عنه في صفحة التلإف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشري من قيود التقاليد وفوز التسامح على التصصب ، مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أقدم العصور للآن » ثم يتلو على قارعه صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثلته من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) من الداعين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فألف كتاباً عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦) لتكون ملحقاً أدبياً أسبوعياً لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدؤوا بنورها لإرهاصا لعصر جديد ، وكانت تلك البنور - في رأى هيكل أول الأمر - بنورا غربية صرفا ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطته - وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيتها التربة الخصبة التي تستنبثها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية ، وحياته الروحية لتتغلغلها جميعاً لدى ونبراسا ، ولكني أدركت بعد لئى أنني أضع الهمز في غير منبته . فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت الخمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موثلا لوصي هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة . فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعنا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بنورا لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويشمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وتربو ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة المصالحة لتتوقى ثمرها بعد حين » (من « قلعة » ، « نزل الوحي ») .

الحق أننا لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين نجبن الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتأخير عامة وبالتأخير فيما يخص الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشغل أبنائه بقطع هذه الجبال التي تسد الطريق ، وبمسوية الأرض لمن يأتون بعلمهم ، ومن الذي يذكر العمال الذين سوا الأرض ، ومهلوها ورصفوها ، ومن الذي يعنى بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلايد ، وبعد أن تمهد الأرض
وينتظم الطريق يأتي نفر من بعدنا ويسرون فيه إلى آخره ، ويقمون على
جانيه القصور شاهقة باذخة ، ولدكرون بقصورهم ونسئ نحن الذين أتاحوا
لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغلوا بالتمهيد عن التشييد ، فلندع
الخلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق » (من مقدمة و حصاد
المشم)

قد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد
التي أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية
الحرب العالمية الثانية — ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق
الخلاص له شعاب كثيرة . منها أن ننزود بعلمه وثقافته لنفل الحديد
بالحديد ، ولذلك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من
اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثين ، وكانت أداة النقل الأساسية —
هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع مثقلة
بمصيلها المنقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا وتقدراً ، فإذا كانت الصحف اليومية
في المرحلة الأولى — كالمؤيد واللواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه ،
ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ، أول ١٠ نذكره
منها مجلة السفور التي صدر عددها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها
عبد الحميد خلعي منهاجها ، شارحا المواد بعنوانها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر ، ولكنها محجبة نزهاتنا
وفضائلنا وكفاحاتنا ومعارفنا وأمانينا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ،
فتحن أمة محجبة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كافية ، وقد تبين للباحث أن
هذه الظلال ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي حواض تزول بزوال
أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتي ستكون هي الداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفضل سلاح في استرداد حرياتنا المكتسبة من الغرب المختصب ، ففيها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكأنما جاءت مجلة السفور حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفي السيد ، وآخرها « السياسة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي .

وللك قام خط آخر يوازي ذلك الخط ويوازنه ، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر البهل من معين الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازني ، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامه موسى ، ثم نشأت في الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولاً ، و « الثقافة » ثانياً لتحدثنا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة ، التي سنتحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربي الرصين ، الذي يعد في ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها ، والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يعد علامة من علامات التبشير بعصر جديد ، يرتكز على القديم ويفتح صدره للحديث .

٦

وإنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك النزعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، ونجحت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

له ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب ، تفك القيود بكل أنواعها : قيود للصياغة الشعرية ، وقيود للعاطفة الباطنية ، هرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي ليان عشرينات القرن وثلاثيناته حالة على تيار المقاومة العنيف ، ومدى سريانه في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صبيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء الغربة جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب ألا نفرط في حق مواطنيه ، وألا نجامل الأول نهبوا المواطنين نهياً ، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا حداد لما
من غلهم في جحيم البؤس والمون
أبعد هذا نصوغ الشعر زخرفة ؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (١٩٠٦ - ١٩٣٤) نخذ قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كلها على ما قد حل به ، وتطمح به إل السماء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم الداء والأعداء كالنسر فوق القمة الشام
أرنب إلى الشمس المضيئة هازناً بالسحب ، والأمطار والأنواء

• • •

النور في قلبي وبين جوانحي فعلام أخشى السير في الظلماء ؟
وإن القول ليطول بنا لو استطرادنا نذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .

وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها - وهي غالباً حركات لتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها - العودة بالذكرى إلى عهد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح للبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً يتجهون هذه الوجهة ، فبدعوا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين - وكان ذلك في العشرينات - ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجعوا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه علو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية وللديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد للبشر .

٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ - فتدخل حركة المقاومة - كما انعكست في الأدب - مرحلة ثالثة - فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ : فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهاهنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمرحمة ، وذلك لأنهما الوسيطتان المواتيتان لتصوير المواقف والأشخاص : على أي نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد المنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا ، فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف تملأ القالبين بمضمون محلي أصيل ، غاب عليه — فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) — تصوير البؤس الذى أحاط بالناس ، ثم شئ من الكفر بالحضارة الغربية فى ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هى الدافع الأول نحو حركات الاستعاز الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قريبة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكنات ، فقد اقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كعقراً بالعقل وما يؤدى إليه ، ودعوة إلى عودة للشرق إلى روحانيته التى ميزته لئان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان فى طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين فى قصصه التى كتبها فى تلك الفترة : « شجرة البؤس » (١٩٤٤) « وجنة الشوك » (سنة ١٩٤٥) « والمعلبون فى الأرض » (سنة ١٩٤٩) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التى تسيّر الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تستغز الأريحية لما يصبب الإنسان الحر فى كرامته على أيدي طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، هل أن هذا الإنتاج الأدبى الخاص ، لم يحل دون أن يمضى عميد الأدب العربى فى دراساته التى قصد بمعظمها إقامة نماذج للمثل ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » (١٩٥٠) « و « حيان » (١٩٤٧) « و « على وبنوه » (١٩٥٣) « و « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠ ، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكاليف القمص بين المواطنين فى التعليم .

وأما الثورة على العقل — ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية — فقد اضطلع بها توفيق الحكيم فى مسرحياته التى صدرت

لإن الفترة التي نشير إليها ، فأصدر سليمان الحكيم ، (١٩٤٣) و الملك
أوديب ، (١٩٤٩) وكلتاهما تبين أن العقل وحده لا يفي الإنسان من
الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأخى الفترة التي توسطت بين
الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره
العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها المفاذج
الإسلامية الرفيعة ، فمن المجموعة الأولى « خطر في الميزان » (١٩٤٠)
و « فلاسفة الحكم في العصر الحديث » (١٩٥٠) ، ومن المجموعة الثانية ،
وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، « عقريات محمد » (١٩٤٢)
وعمر (١٩٤٢) والصديق (١٩٤٣) والإمام علي (١٩٤٣) . . . إلى
آخر هذه السلسلة الطويلة التي ضلعت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طواك
الحمسينات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، فقاماً من الإسلام ،
حتى يهطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، مما يتخلله فريضة يبرر بها
احتياؤه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية في الإسلام » (١٩٥٢)
و « الإسلام والاستعمار » سنة (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل
مخبره » (١٩٥٧) و « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشد وصحيم
بما كان في الحياة السياسية حيثئذ من فساد ، وبما كان يذمها وبين الاستعمار
من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت في كتاباتهم بلود
للعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد
امتد الوجود الأدبي ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتاب-
الاشتراكية وشرائها للموقفين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة في أدهم نجيب محفوظ ، الذي

امتد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا الراهن : ولعل قمة أعماله - من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب - وهي انعكاس الجهود التحريرية على الأدب - أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ، ففي هذه الثلاثية صورة كاملة للعلاقات والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحريين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجيل الكبير كانت دفعا للتبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد لقي حظه في إحداها ، والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عبد الجواد) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى اللحظة ، فترى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين . ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب - بصفة خاصة - بكamal عبد الجواد ، الذي قال عنه « إنه يعكس أزمة الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره » .

٨

ونحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨) والميلان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره ، فتضجرت عيون الأدب نثراً وشعراً ، لتتصب على هذه المآسي الإنسانية الكبرى ، كتبت القصص التي تصور روح الشعب الثائرة لآراء المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين . نذكر منها

قصة يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت المسرحيات التي تصور القوة الغاشمة حين تنهك حرمات العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرقاوي « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تنبيرا عن الشعور الوطني للفياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعلنت ذكريات الماضي الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطي حجازي ، الحق أن ما كتب ونظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بورسعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشئى ضروب المقاومة التي يبدىها الوطن العربي بمخاصة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة ... لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالوضع حاضر على ألسان الأقلام أيا كانت الصورة الأدبية التي تجري بها .

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كنظك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية للعربية ، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناء جديده على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية في مهاجمة الغاصب والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن — كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحمصري — « لم تكون ولم تتعدد بمشيئة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها » ويوجه ساطع الحمصري اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشيء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حددتها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن العرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبدنا ، وأثرنا الثورات

الحمرء والبيضاء حلة عقود من السنين ، وقاسينا في سبيل ذلك ألواناً من العلاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نيركل هؤلاء ، أخذنا نقدر الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وعزل قوى بعضنا عن أن نتحد بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب الحصرى في ذلك كتاب وآراء وأحاديث في القومية والوطنية ، و«العروبة بين دعائها وعصومها» .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم بطابع إيجابي يبرزه خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكي تقف على أقدامنا ولا يحررنا تيار للشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيق بين أوجه الضعيف ، وكان من أهم ما عني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ، استخراج أصولنا من ثقافت التراث الشعبي ، فأدخلوا يتقصون الرسوم الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، تختص في عرض التراث الشعبي وتحليله وتقويمه ، ليقيد منه كتاب القصة والمرحبة كما يفيد منه المصورون والنحاتون والشرءاء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبشت قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأعني بها حركة نشر التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن نقيم على ركايزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويحلضه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليجد رواسيه في حروق الماضي وشرائيته ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بالحاضر ، فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل للوصول إلا بمثابة عسولة طرأت حيناً على الجسم عند ما أخلته اللة وسرعان ما انحفت حين استرد العليل عافيته وقوته .

إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به القاحلية الفلسفية أحياناً . هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلاهم يجهلون كل الجهل ولاهم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحامض ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعده فترى بروزاً ممتداً في الأفق ، تبين معالها الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فليست منها حل هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلماً بتلك التفاصيل ؛ فما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يتبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ؛ وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج ينطلي مصنعاً ضخماً ..

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعلدة بدونها ، ومع ذلك فعلمتنا بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ؛ وهامتنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لترأها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى

من تلك التفضيلات والدقائق ما لم نترقبه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذه الدهشة أن يثور في وجهه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غموض وإبهام ، متهاً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ؛ والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضلة والمقعد في بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء يثبتنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي ترونها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يقلدون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جامهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يعملون التهمة في الفهم للبهيم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يتعمون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس تقوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة إلا صلة الأداة الحاملة بمن يستعملها ؛ وأما النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والمأطفة والانفعال والخير والشر والخيال والفتح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً :
حافذاً تعني ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفي .

٢

« وإرادة التغير » كلمتان صيقتا على صورة المضاف والمضاف إليه ،
تماماً كما تفعل « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية
الشمس » ، وهما كلمتان قد أصبحتا بما تتداوله في الحديث ، لا غناء لنا
هنا ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التي نستهدى في بناء حياتنا
بالحديدة ، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة —
من ذلك الضرب من المعاني التي أشرنا إليها ، أعني ذلك الضرب من المفاهيم
التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ، ومن ذا
لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغير » في حديثه الجاري ، وهو على
بعض العلم بما تعني هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل
الجهل ، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها
كل العلم .

فإذا نعني بالإرادة ؟ إنني لا أنوي أن أسوح بالقارئ في متاهات
المذاهب المختلفة ، وأوثر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراي أميل
إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان
أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم
بذاته ، فهذا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »
كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها
عمله الذي يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدي خلالها ذلك العمل ،
فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلاً ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء
عمله ، كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بنواتها داخل الإنسان ، تؤدى عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ، إذ أتى
 ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه
 التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع السلوك الذي
 يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة للمشهود ، وهذا يكون « العقل »
 نخطأ معيئاً من الساوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة »
 نخطأ معيئاً آخر من الساوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أخطأتك
 من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائن ما كان
 الهدف ، وكائن ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذي تراه من محاولة
 للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »
 لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة
 يتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة
 المفتاح ، لا نجح محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قماداً ،
 أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليمطى كلا
 ما يستحقه منها ؛ لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعبه بالعقل ، لأنها أدلة
 لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم
 « العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة
 بين « التفكير » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس
 عملاً موقفاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أخطأتك من
 يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق
 معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة »
 و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها
 لا تجسد العمل الذي تؤمده ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل
 حاجته يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ،
 وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف ؛ إنك فى العمل الإرادى أنت
 الأمر وأنت للأمور ، بل إنه لتشبيه مفضل أن تجعل منك أمراً ومأموراً ،
 كما لو كنت جانبيين أحدهما فى الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر
 فى الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك
 وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك
 تجسد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك
 الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح
 كياناً جسدياً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هي كذلك
 السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها
 بحيث تصبح كياناً جسدياً ، أقول لعلك قد لحظت فى هذا القول عن العقل
 وعن الإرادة أن كليهما واحد ، فى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها فى عملية
 واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف
 بعد أن صبرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة . لا فرق فى
 ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأى ضرب من ضروب النشاط :
 إذ تنظر إليه وهو يكتب شعطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو
 يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق
 ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشى ويمر ويقف
 ويجلس ويفضحك ويبكى ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين فى كل

عمل من هـله الأعمال التى تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هنا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هى تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هى نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والدأ بغير ولد : ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هذه متضايقات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فتقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكللك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل فى خلاه ، بل تفعل الفعل — أى فعل كان — لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المداد هنا فى الزجاجة ، فأصبح فى جوف القلم ، ثم انتثر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يباباً فررعت ، وكان الحديد خامه من خامات الأرض فصنع قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقلنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً لى شىء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفى أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادفة ، وأنه فى سيرة

نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله محرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

٣

وتسألنى : هل تريد أن الإرادة هذه هى حالها دائماً وتلك هى خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إننى أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة حل هذه الصورة التقليدية القديمة فى بلحاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد ، فلکم بحث الباحثون وكتب الكتائون جواباً عن السؤال القاتل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ وللك فلائى أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجسدى ، فنقول إن الأصل فى الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً يحميه فى فعل وحركة ، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوى لغير ما هدف ، فيخط فى الأرض بخط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً ينتفى سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ، والاحتمال الثانى هو أن ينشط الكائن العضوى لهدف استهدفه سواء ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هى إرادة من استهدف الهدف ، فلا إرادة العبد الرقيق حين يتخذ لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر (بفتح الميم) إذا أملى عليه المستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ، فلا إرادة إلا فى حالة واحدة ، هى أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو لخلق عليه ، وفى هذه الحالة الطبيعية السوية يتمتع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؟ وإذن فليس التعارض الحقيقى هو بين الحرية والتقييد ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ؛ وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهاتها تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ؛ وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى ملعب اسينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ، فهنا ينشأ السؤال : أيمكن الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواء فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حراً ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه خطة للعمل لتحقيقاً لأهداف محددة ؛ فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو - مشتركاً فيه مع غيره - فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا - تمهيداً للنتائج التى نستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف ؛ فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً - جهد جماعى يساير فيه مواطنيه ، وأن يكون - مع ذلك - حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ، والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ؛ فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالتفروج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يترك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - خذ مثلاً آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب قاعلاً أو أن يرفع مفعولاً به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحيد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ فضلاً عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يميز لنفسه - مثلاً - أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلومتر في ساعتين ، فيكتبه قطار يسير بسرعة عشرين كيلومتراً في الساعة ؛ أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكتبها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، مادام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ؛ وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن يحترم مناشطه ملتزمة للمبادئ المقررة .

٤

فرغنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو جماعة « إرادة » فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير

به من أوضاع الحياة قليلا أو كثيرا ؛ والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقرها المجتمع الذي هو أحد أفرادة .

وبقي لنا أن نستخرج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قلنا) فما الذي نغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف فرسخ ، إذا نحن أدخلنا نعد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصبحوا بعد مرض ، وأن يعملوا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكسوا بعد حرى ، وكأن نحصر الطرق التي يراد لها أن ترصف ، والحشرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . تلك تفصيلات جزئية تمتد بالآلاف الآلاف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بلورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي علينا يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديلة ؛ فإذا أتت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها ؛

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحدها في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرم ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالا للملك

العام ، فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الراجية بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ، الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ، الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحلودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشمل أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجريح والتعليب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نفر من معاني « الجاه » ، فلن تكون الصدارة في المجتمع : المكشود المهوك بالعلم أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتنابى نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ، حتى لتخلع على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقرن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرؤسين والحجاب . . وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتنابى يحتاج إلى من يصحبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ، ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعى على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويعملون الأقاليم ويرهون الماشية ، وذلك في حصنه للنبيح محتجب عن الأنظار لا يدري الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ، لا فرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم ننقل مواضع الثروة ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقل ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه لهذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ، فنحن بحكم

التقليد الاجتماعي الذي ورثناه ما تزال نعلي من مكانة الذين لا تسرى عليهم القوانين سرياتها على الجماهير ، فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان في وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير مجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ، ومقياس التفاضل في العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين ينضمون بالوضع الجديد ، وإن السؤال الذي طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم في السويس هو : لمن هله الإرادة الحرة التي استخلصها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخي الذي لا رد غيره هو : إن هله الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه .

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ، والذي نريد له أن يغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هي أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن يتحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستثارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

وحدة التفكير

١

مشكلة "صادفتها الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تبسو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة اللصيقة العميقة بالخلور ، وأخفى بها مشكلة الوحدة التي نضم في طيها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شيء حولك إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضلة التي أملى هي أجزاء صفرى تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تساب تياراً واحداً يندفق في البحر ليتصل السبر والبحريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضلة التي أملى « واحدة » والنهر المتيد « واحد » وأنت وأنا وكل كائن حي كيان « واحد » — ولقد تمضى عنك هذه الحقيقة لا تأبه لها ، حتى يجيئك فيلسوف ينهك إلى أن « واحدة الكثرة » مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ؛ وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فاتجاه منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعاً — يرى أصحابه أن لا مناس من القراض وجود كائن يخفى على البصر ، ويمكن وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي — بواحيته وثباته — يخلع الواحدة على الشيء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

على هذا الكائن الخفي* وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ؛ ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بنى الإنسان ، يمكن في جوفه « روح » هو الذى يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التى يمتازها في نموه وخبوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة في كيان ؛ وإنه يجوز لك في هذه الحالة - بعد أن نجعل لكل شيء جوهرأ يضم أشداته - يجوز لك في هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك في كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التى تضم في ردها كثرة .

وأما الاتجاه الثانى في حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن خفي وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد الواحدية التى نجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء ببعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهى من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور - على أساس رياضى - ملايين التشكيلات الممكنة التى يجوز لتلك الأجزاء أن تشكل بها .

٢

وسواء أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر الذى يهمنى هو أنك - لا بد - باحث عن وحدة تضم الأشدات فيما تملكه كياناً واحداً ، ليس لك في ذلك اختيار ، فن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تنفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هى وحدات . غاصباً بصرك عما تحتويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل في تركيبها ؛ فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والمدن والقرى والأهوار والبحار النخ لا مناص من النظر إليها - في العمل والتعامل - على أنها وحدات ؛ تقول - مثلاً - إننى أعيش في « القاهرة » ولا بدائى أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يخلطها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبقى بها بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل قاهرة واحدة . . . ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله فتجمله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من واحدية تضم حالات الخبرة والتجربة في تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المتعلقة لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صفت كلماتك على نحو يوم بواحدية الأشياء ؛ تقول - مثلاً - قابلت أنسى وكتبته مقالا ، وتناولت الغداء ؛ وفي كل جملة من هذه الأقوال توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتضاهم ، لما نطقت بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل الذى أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن ينشأ في الأثر الفنى جمال ما لم تلتصم في أجزائه وحدة تجعل منه كياناً واحداً ؛ . . . ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فما هو كلٌ هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كل أمم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التى هى مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدة سياسية أمم وأشمل وهلم جرا ،

٣

ومن أنواع الوحدة التي نوحدها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي نلتصمها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، ليربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف ، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات معينة ، تصبح هي الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ، فإذا وضعنا المعنى الذى نريده في جملة مركزة ، محصورة ، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصلق باللسبة للفرد الواحد كما يصدق بالقسبة للأمة الواحدة ، فإذا تعددت الأهداف تعددت النقااض ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين تقيضين فقد وقع في تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ؛ وليس ذلك بالنادر الحلوث ، فإ أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محفظاً بها في آن واحد — كما يقولون — لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين النقااض ، وطريق الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى التقيضين يريد .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو في غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه في هدف محدد ، يتعذر — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندئذ الغاية التي أتوصل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التي تعرض لي في الطريق ؟ ولا تناقض في أن يفشل الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتي بعضها في إثر بعض ، فكالمحقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فلذا سنلتنا : متى تتوافر « الفردية » شروطها — سواء كانت فردية لإنسان واحد أو مجموعة أناس في أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التي تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة في الوقت الواحد ؛ فكسناً نعني بقولنا عن كائن إنه كائن عضوي واحد ، إلا أن في سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله جملة واحدة في شيء واحد في الوقت الواحد ؛ إن الكائن العضوي وهو يفشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المنفردة التي تتعاون في أداء هذا الفعل ؛ غداً نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ، فأنت لا تمي عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التي ترى ، بل الكيان العضوي كله الذي هو أنت حين تنظر لترى ؛ فليس في وهي الفاعل وهو يؤدي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ؛ وقد نستعين بعد ذلك بتحليل العقل لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب اللذاتي من مجمل الموقف ، وأن الشيء الذي نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعي ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن للفاعل وفعله شيء واحد .

الْحَقُّ الفاعل المثبته إلى موضوع فعله فحده قد اتخذ لجسده وضماً يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من الجسد كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق في حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البلي ما يلائم على التركيز في هذا أو ذاك ، وبغير هذا التركيز يصعب الانتباه والاختيار لما هو في صالح الموقف الذي يكون عندئذ مدار الانتباه ؛ والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتقى لهذا هو في الوقت نفسه يجنب لذلك ، فالشخص يبصره إلى شيء يعمن فيه النظر ، فتوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، فتوته مع بقية الأصوات ، وهذا التصويت ضروري ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تخطت العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . وإنه لمرءٌ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوي ليركزه بأجمه فيها يبتنى ؛ ذلك إذ تستغرق في مع ، تتعمل الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق في رؤية يتعمل السمع أو يكاد ؛ والاستغراق في فعل معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستقطب الكيان العضوي كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواء ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تنوء بحمل ثقل ثم تترك فكره - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تلتقي النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجري أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يتركز الكيان العضوي كله في عمل واحد في الوقت الواحد (ما لم يكن العمل آلياً لا يستريح من صاحبه الانتباه) .

وخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن تختار ما يوصل إليه وأن تجنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه المركز ، الذي يغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيان عضوي واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مشلت الانتباه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود للوحدة مهافت البنيان .

٤

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ؛ فلولا أن أبتاء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواحقه ، وإلا لفل أى أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استُغْنِيت فيها قلدرات المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ؛ إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصراً بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشري بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطه التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ؛ فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان المحدثون قد أولوا العلم الطبيعي عنايتهم حتى كشفوا عن اللذة وحطموها فبنوا الصولاريخ وأدخلوا في غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الخلف الواحد في العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ؛ فليس المناخ الفكرى في القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحتى الإمامة سائلة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم مساندة في الحالة الثانية ، وليست هاتان الحالتان معا بشيئين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمتأخر الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين غشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسبانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، فما لبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء اللوسوعات والقواميس التي تجمع للثقافة الإسلامية وتصونها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم مائل أمام أعيننا شاهداً على أن العصر إنمّا يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتلب انتباه المفكرين ، وتجميع جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوة النورية الجبارة الماردة التي إنمّا أنعمت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلها من قبل ، ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسان أبواب القضاء بما يتطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمداها ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولمبس في كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بذلك يرى إلى ما قد تغير الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعتته هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها لراسلون عن نطاق الأرض كلها ليندوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأي على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها الرأى اليوم ، ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا اهتز بالثورات أشكالا وألوانًا ، فقد كانت خلاقات الملوك — ولا أقول الشعوب — تحمل قديمًا بالحروب ، وأما اليوم فالتحولات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فلإنها تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ، وهكذا وهكذا نستطيع أن نلتصق ملامح عصرنا الذى ما يبتك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتصقونها فيها يكتبون ويذيعون .

٥

نريد أن نتهى من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد فى هذا الوجود هو كثر فى وحدة ؛ ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهى أن الرباط الذى يربط الكثرة فى وحدة واحدة هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه فى هدف واحد ؛ وعن هذه الحقيقة الثانية ؛ تنفرع نتيجة ، هى أن الطابع المميز لأى كيان قائم بذاته هو الهدف الذى يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفى ضوء هذا الذى ذكرناه نزداد فهمًا لما نردده بالستنا وبقلوبنا عن حقيقة وإيمان من أن للوحدة العربية صورتها وحدة الهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة الهدف هى وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هى فى أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية فى أجزاء الأمة العربية اختلافًا جعل للثورة السياسية فى جزء مختلف عنها فى جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في
سائر أجزاء الأمة للعربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية - بعد
مرحلة الثورة السياسية - هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

إن وجود الوحدة العربية - مجرد وجود - أمر لا اختلاف عليه ،
« ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ؛
ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير
والوجدان ، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة
المستقبل والمصير » . (الميثاق)

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجهلها
مدار الفكر والعمل ، ونجمل حلها هدفنا الأخير ، ولأنه لهدف يساعد على
الوصول إليه « وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً
في هذه المرحلة من النضال العربي » . (الميثاق)

إن ثمة موازنة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى لنقول عنهما
لأنهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت هي نفسها في
المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه
في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه في تكوين الفرد ،
ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقديماً فهم أفلاطون
في جمهوريته - معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل
في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في
العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ؛ لكننا هنا نعكس
الوضع لنفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ؛ ولك أن تسأل نفسك :
ما الذي يجعل معنى فرداً متكامل التكوين موحد الشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذى يجعلك كذلك وحدة
الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعل هذا الأساس
نفسه يكون الجواب على من يسأل — إذا كان هناك من يسأل — ما الذى
يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدية الشخصية ؟ إذ
الجواب هنا أيضاً هو : أن الذى يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه
بالضرورة من وحدة التفكير .

يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

١

إننى هاهنا لكن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ،
تناثرت فيها الأشياء من كل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وعدد
والآلات ، فيجعل همه - أول الأمر - أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه
ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ،
ثم يجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ،
ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ،
والى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ، وهكذا ، يفعل كل ذلك
على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا تحتوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح
له اختيار هذا دون ذلك ، فحسبه الآن أن يعلم ، ليجيء اختياره بعدئذ على
بصيرة وهدى .

والحق إننى عجب أشد العجب ، ممن يحملون فى أنفسهم الجراءة
على القلف بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، بغیر أن يكونوا على بينة
- ولو إلى حد محدود - مما يقولون ويكتبون ، ألا إن الإيمان الذى لا يتنى
على وضوح العقيدة التى تؤمن بها ، هو إيمان - إن صلب على الإطلاق -
فلطافة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسهم بما قد يعوق سير الحياة العملية ،
لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن يتمهل نفر إلى جانب الركب
السائر ، ليقبض الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى تحملها الركب السائر
محاور النفع والحركة ، ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد اللبائى ، الذى

يصبح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العمل ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « الإيمى » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من الإيمى ، وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك ؛ وهذا الرجل وذاك ؛ ولقد تساءلت - مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب - ماذا يأتى حساها أن تكون تلك الصفات التى - إذا ما توافرت فى شخص - أدخلته فى زمرة إيمى أو فى زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها ، ذلك لأنه لو كانت الفرقة مقصورة على إيمى فى ناحية ، ويسار فى ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ؛ لكننى ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين - على الأقل - تلحقان بالإيمى على أفلام الكاتبين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضدبهما كذلك يلحقان باليسار ، فإذا هم وضعوا رجلا فى زمرة الإيمى ، وصفوه فى الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية فى وجهة النظر ؛ لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ فى الاستعمال الجارى - هو التقدمى وهو العلمى ؛ وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث تتركه بعضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين إيمى الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسى : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون الذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى فى شيء واحد بعينه - هو الأغنية - متداخلان يميز لك أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى فى آن واحد ؟ ذلك أنه يقال - فيما يقال - عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يمايزون بينهما فى الأسس -

أن قسمة الأنواع في العلم متخارجة ، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ؛ ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص للميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تاماً ؛ وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معلوم ، لأن الوجود والعلم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات « الضرورة » والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعلوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس « على » يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً ؛ بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسيماً على أساس « فلسفي » يميز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

ولما اهتممت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالاقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ؛ وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي ؛ لكن سؤالنا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة حينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي ؟ ألدينا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم متعارضان - فنقول أيهما في الإيمان وأيهما في اليسار ؟ وما يجعلنا ننظر في فن العمارة بمسجد ابن طولون ، وفي هذا الفن في مسجد السلطان حسن - وهما متباينان - فنقول أي الفئتين يمين وأيهما يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقليدياً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من وراءه إلى شيء غير جمال الصورة . . . إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هذا الكاتب الجاهل ، الذي لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها ، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر « الشكلي » - فهناك من التقاد من لا يفرون عن رمي بهذه الصفة على أنها أشنع ما يعاب به مفكر - الذي يهتم بالشكل العيوى للمسائل دون مضمونها الحى ، وليغفر لى الله وليغفر لهم ، فلأبى هو الناس الوضوح ، والوضوح قد يقتضى تعرية الأشكال ، مما يهيمها ، ودأبهم هو أسلوب الخطابة المؤثرة ، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تنفير له حياة الناس من ملابس ومأكل ، . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات ضحك من لا يؤرقهم غموض المعاني ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا ياربجل أناساً ممن لا يظوف ببالن أن نلخطهم في تقسياتنا ، لأننا نوجه أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله غابرين ، هو في حد ذاته « رجعية » لا نرضاهما ، لكننى أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى رجال الثقافة المعاصرين ، فأجلىنى في الحيرة نفسها : هل كان محمد عبده في « رسالة التوحيد » ولطفى السيد في « المقالات » ، وطه حسين في « الأيام » والتقاد في « ساره » وتوفيق الحكيم في « أهل الكهف » من إيمين أو من اليسار ؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته وغنثار في تماثيله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها - أمام نفسى

وأمام القراء - استكارة في نفسى وفى أنفسهم للرغبة فى تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لأتفل إلى شيء من التفصيل .

٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسها - تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تسميات وفروع) ، إحداهما « مثالية » ، والأخرى « تجريبية » ، ولأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية فى توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحث وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً ، إن لم يكن أولاً وأخيراً معاً ، وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عندهك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » لأن هذه الأجسام وحدها هى التى يمكن أن تتوكل بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتي النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حلقتهما ورده حلقه ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن تأخذ بوحادية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هى « أفكار » فى رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شيء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء فى الكيان المسمى الواحد ،

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يحتم أن يكون بينها رباط يوحدنا ، إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تدري من العالم إلا إدراكات حسية كثيرة نجيبك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أولون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معيلاً ، نتيجة تلزم من اختيارك الأول لطبيعة المعرفة ، أمى عملية عقلية بحت ، أم هى عملية تبدأ بالفعال الحواس (والحواس أجزاء من مادة البدن) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينقلك إلى وضع الفرد الإنسان بالنسبة إلى المجموع ، فالوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد في جسم الإنسان للكيان العضوى في مجموعه ، وعندئذ لا يكون الفرد حراً في اختيار موضعه من التخطيط الفكرى العام ، الذى يشمل ويشمل معه سواء - ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل - وأما التعدد عند التجريبيين فن شأنه أن يؤدى بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقبوا معاً على العيش في حياة مشتركة .

هكذا تسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل - غلصين - أيهما يمين وأيهما يسار ؟ أنجعل الفلسفة المثالية - بكل تفرعاتها - يميناً ، والفلسفة التجريبية - بكل تفرعاتها كذلك - يساراً ؟ إننا إذا تمددنا بلغة السياسة فنظرننا إلى غربي أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى روسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار ، أغلطنا الحيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة (بكسر الحاء) ولاها عند الفريق الثانى ليست كلها تجريبية ممددة (بكسر الدال الأولى) ، فنعد الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية (الوضعية

للنطقية) ، ووجودية ، وكاتبة جديدة ، وظاهراتية وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ، وعند الفريق الثالئ مادية جدلية ، فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفة « مادية » ، وهي مع الثالئين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هي فلسفة « جدلية » (لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله)

أم نمكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟
إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا ستجد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري ، وفي اليسار السياسي بعض اليمين .

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها عتومة حتماً . وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

٣

أما أن يكون في « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لبست أعتقد أنه يطوف لأحد بهال . وإلا لكانت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا دون أن يكون لها شيء من التحديد الرادع ، وهل يطوف ببالك - حين أتقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء - أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك يجتنع على العقل أن يسأله ، بل إنه يجتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلا) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أى جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلاني ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

الفلائية : فذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء أكثر من أجزاء الأرض
يسكنه إنسان .

أحسب ألا خلاف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك
« العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارئ : وما العلم وما فلسفته ؟
فأجيبه جواباً شديداً الاختصار ، بقول إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير »
للعلم - لا لتغييره - ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه - بل « لتفسيره »
برد قوانينه إلى الأصول الجبرية التي عنها انبثقت ، فقد يقول قائل - مثلاً -
إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله :
كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية
مصقولة في صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون العلمي على هذا الاعتبار
يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التي تصور ما « يمكن » لحالات الواقع
أن تصل إليه - افتراضاً لا حدوثاً فعلياً ، وقد يقول قائل وهو يفحص
قوانين العلم وما تدل عليه : إنني أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعي مكوناً
من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . .
كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو زيادة ونقصان ؟ إن
العلماء في معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلي
كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحادث حد
للكمال العصورى ، بل هم ماضون في علمهم على ما يقتضيه منهج البحث
العلمي ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المخرجون » من فلاسفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدده توضيحه
لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته ، وفلسفته - كما
قلنا - « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا
التشبيه ، وعلى ذلك فافترض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم ، وافترض
أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « عيني » وعن الآخر إنه

تفسير « يسارى » فما جلوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في خبر الجواهر ؟ هل يزيد هذا الخبز رغباً أو ينقص رغباً إذا نحن فسرنا العلم بما يفهمه به المثاليون أو بما يفهمه به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى تفهم بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعي فى اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته فى اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صواريخ الفضاء فى اليمين تارة وفى اليسار أخرى .

أتسألنى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيبك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تريد الإنسان تمكناً بما يعرفه ، وليس الفرق كبيراً بين أن أخطئ مع زميلى فى « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن أخطئ ناقد أدبى مع زميله فى « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى أرتكز على أئزلة الزمن وأبديته أم لا أرتكز على شيء من ذلك ؟ ... اختلاف ينشأ بين النقاد فى مستواهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤالنا الأساسى المطروح للبحث هو : إذا كان التقاير الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً فى مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التقاير نفسه امتداد فى الفلسفة والعلم والأدب والقرن ؟ ولقد بحثنا فى مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحثنا فى مجال العلم ، تقصينا يادئ ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ورجعنا أن تكون التفرقة فى هذا المجال منصبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا الفرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

٤

هناك أساس آخر يتخلله بعض الكاتيب للفرقة بين بين الفكر ويساره ، لكنه في الحقيقة أوهى من أن نقف حياه موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ؛ فلئن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فلئن استخدم « النظرة العلمية » عند التفكير في ميادين الإصلاح الاجتماعي وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به - عند هؤلاء الكاتيب - أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ؛ وهو قول - في رأينا - صعب من الصعب ؛ فما هي أهم الصفات التي تجعل من نظرة الإنسان إلى شئون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على محض الماطقة والوجدان ؟ في ظني أنها صفات كثيرة ينبغي أن تتوافر في الفكرة لكي تكون « علمية » إلا أن أهمها - فيما له صلة بالحديث الراهن - هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل في صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهي حلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ؛ ولهذا كانت هذه « العلمية » هي عكس التفرقة بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكي طالما راود قادة الفكر الإنساني منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » يحلم به صاحبه حين يتخفى لبنى الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلاح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التي معناها الحرقى « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ؛ فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نقضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التي إن جاءت تسلية لقارنتها ، فهي لا تنفع الضعفاء والمعوذين كثيراً ولا قليلاً ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمي » يجعل خططهم المرسومة للمجتمع خطة قابلة للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكبي الأمس ، لكنهم بهله
 « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعقى النظم الرأسمالية التي كانت قائمة
 مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت منبئية على أسس
 قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نبسطه .

والنص الفاتح فى جملة واحدة قيل أن أسأتف المسير ، إننا حين
 نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نصطلح عل أن تكون هذه التفرقة قائمة
 على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا
 مازلنا نطرح السؤال : هل لهذه التفرقة امتداد فى نواحي الفكر
 الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإذا يكون
 أساس التفرقة ؟

٥

أما الفن والأدب فلهما أن يكونا مجالاً خصباً لاختلاف النظر بين
 يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص
 متبجيه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومنتجها ، فلم ينتج
 قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستوفسكى ، وقصة « الحرب والسلام »
 إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اللياب » إلا إليوت ، و « الأناشيد »
 إلا لزارباوند ، وهكذا ، إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى
 النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد
 أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج
 مسرحية « يا طالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ، وإذا كانت الصلة
 وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

عَلِنْ سَوَّلْنَا عَنْ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْيَمِينِ وَالْيَسَارِ فِي الْفَنِّ وَالْأَدَبِ يَزْدَادُ أَهْمِيَّةً ، لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَصَاحُ عَلَى هَذَا النِّحْوِ : إِنْ الْأَدِيبُ أَوْ الْفَنَانُ مَا دَامَ شَخْصاً بِعَيْنِهِ مَتَقَرِّداً مَتَمِيزاً ، ثُمَّ مَا دَامَ هَذَا الشَّخْصُ الْمَعِينُ لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ ذَا نَظَرَةٍ مَعِينَةٍ فِي دُنْيَا الْاِقْتِصَادِ وَالْاجْتِمَاعِ ، مَجْعَلُهُ اشْتِرَاكِيّاً أَوْ غَيْرِ اشْتِرَاكِيٍّ ، أَيْ مَجْعَلُهُ — بِحَسَبِ الْاِصْطِلَاحِ الْبَحَارِيِّ — مِنْ أَهْلِ الْيَسَارِ أَوْ مِنْ أَهْلِ الْيَمِينِ ، فَهَلْ يَتَحَمُّ بِنَاءٌ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَمِيزَ أَدَبُهُ أَوْ فَنُّهُ مَصْطَبَعاً بِمَا يَدُلُّ عَلَى وَجْهَةٍ نَظَرِهِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ ؟ إِنْ الْأَمْرُ هُنَا غَضِظَ عَنْهُ فِي حَالَةِ الْعِلْمِ وَالْعَالَمِ ، لِأَنَّكَ لَا تَسْتَجِيعُ شَخْصِيَّةَ الْعِلْمِ مِنْ عِلْمِهِ . وَأَمَّا فِي الْفَنِّ وَالْأَدَبِ ، فَالْمَقْرُوضُ أَنْ تَكُونَ ثَمَّةَ رَابِطَةٍ بَيْنَ صَاحِبِ الْأَثَرِ وَأَثَرِهِ بِحَيْثُ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَسْتَجِيعَ شَخْصَهُ مِنْ أَثَرِهِ .

أَحْسَبُ أَنَّ الطَّرِيقَ تَتَضَعُ أَمَامَنَا مَعَالِمَهُ إِذَا نَحْنُ حَظَلْنَا الْفَنِّ وَالْأَدَبِ إِلَى شَكْلِ وَمُضْمُونٍ — كَمَا قَدْ اعْتَادَ رِجَالُ النِّقْدِ أَنْ يَحْلُلُوهُمَا — لِأَنَّنَا لَا نَكَادُ تَفْصِيلَ بَيْنَ الشَّكْلِ الْفَنِّي أَوْ الْأَدَبِيِّ وَمُضْمُونِهِ ، حَتَّى نَتْرَكَ عَلَى الْفَوْرِ أَلَا عِلَاقَةَ بَيْنَ الشَّكْلِ مِنْ جِهَةٍ وَكَوْنِ الْفَنَانِ وَالْأَدِيبِ يَسَارِيّاً أَوْ يَمِينِيّاً فِي الْاِقْتِصَادِ وَالْاجْتِمَاعِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ؛ فَلِلشَّاعِرِ أَنْ يَخْتَارَ أَيْ الْقَوَالِبِ شَاءَ ، وَلِلْمَسْرُوحِيِّ أَوْ الْقَصَاصِ أَنْ يَخْتَارَ الطَّرِيقَةَ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا مَسْرُوحِيَّتَهُ أَوْ قِصَّتَهُ ، دُونَ أَنْ يَكُونَ لِلذَّكَ أَدْنَى عِلَاقَةٍ بِعِلْمِهِ فِي الْاِقْتِصَادِ وَالْاجْتِمَاعِ ؛ وَإِذَنْ يَكُونُ الْفَرْقُ كُلَّهُ كَامِناً فِي الْمُضْمُونِ الَّذِي يَسُوقُهُ الْفَنَانُ أَوْ الْأَدِيبُ فِي إِتَاجِهِ ، فَالشَّاعِرُ الْعَمُودِيُّ — مِثَالاً — قَدْ يَكُونُ اشْتِرَاكِيّاً أَوْ غَيْرِ اشْتِرَاكِيٍّ ، وَكَذَلِكَ الشَّاعِرُ غَيْرُ الْعَمُودِيِّ قَدْ يَكُونُ هَذَا أَوْ ذَاكَ . بِحَسَبِ مَا نَسْتَشْفَعُ مِنْ مَبُولِهِ وَنَزَعَاتِهِ فِي مُضْمُونِ الْقَصِيدَةِ ؛ وَكَذَلِكَ قُلٌّ فِي الْقِصَّةِ وَالْمَسْرُوحِيَّةِ ؛ غَيْرُ أَنَّ الْفَنِّ التَّشْكِيلِيَّ هُوَ الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الرُّوْيَةِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى حُكْمٍ صَحِيحٍ ؛

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكعيبى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ؛ كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محاملة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يجاهد في لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضروري أن يكون) ، نحتم إذن على الفنان التشكيلى ألا يتبع هذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها في تحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن في البلاد الاشتراكية إلى التفور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، والتسلك بأن يكون المثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فإذا صح هذا ، انتهينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار في الفكر ، وفي الأدب والفن ، إذ جعلنا الضربة منصبة على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلى وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فيه رسالة في الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلى أن يكون يسارياً في اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فيه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » فبجمل النشاط التحليلى مدارها ، فلست أراه مما يتغير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جاذبة للحدوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً في نظره الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً في أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريدياً في فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً في نظره الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — في الحياة والموت ، في الزوال والخلود ، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون للمواطن اشتراكاً في نظريته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريدياً أو سيوالياً أو تكهنياً أو ماشئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض في أن أصبح مع الناس مشاركاً إياهم في زراعة وصناعة ، وفي إنتاج وتوزيع ، ثم أتردد وحيداً في حلم أشطح به مع خيال مبدع خلقي ؟ ... تشكيلات من الحياة الفكرية تجعلنا نتردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حيطة فيه ولا تحفظ .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يلعبون ، ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون غلظا لنفسه أمينا على فكرته ، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها . وقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة . نفسه حواراً داخلياً وفاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدور الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي يستعملانها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثاني : إذن فأحلبوه ! لأن الثور عنده يعني البقرة ، فلا للتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما أن يفتق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة الغلظية تعني كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات الشيء الذي جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بمثل ذلك على الحكم الذي يتبين إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء للطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه خيراً ونماء ، لأنه اختلاف قين - مع المحاوره والجلد - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجمعتنى الإجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله بالخبرة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التى من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأغنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها « أفكار » على شئ من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى يتكشف مضمونها وفحواها ، فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض فى مواكب الناس الأحياء ليرى ، ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان فى مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ فى القراءة والمراجعة ، حتى إذا ما وقع على شئ يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فإذا قلنا عن رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبى المتخالف لهذه الكلمة ، كان الصواب أن تقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ، ما دامت كتابته عرضاً لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثانى كانت له السيادة أمس ، فهاتنا يحوز القول عن أديب اليوم إنه - فى المحل الأول - ينصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والنلوة وقاعة الدروس وحزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس «مشكلات الحياة» في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوما بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعلت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل إن رواد الأدب القصصى والمسرحى في جيلنا الماضي - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة وفي المسرحية بين أدياء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعم القول ولا يخصصه ، ويعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في للنزل والمنبع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجودا بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى ولللبصر على حد سواء - قبل أن نغشى في الحديث - هى اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ، فخرجم أن الأدب الخالص قد يمسد فكراً في ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ في عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما تطرفنا هنا وهناك فنبز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛
على أن الأدب والفكر كليهما إذ يجيئان على مستوى رفيع — لا يعلنان
من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة
ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه
الرازمة الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن
يطهرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

٢

لكن هناك نفرأ من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم
في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرسون أنفسهم فيها « للفكر
المجرد » يسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم في ذلك
شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،
أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،
على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة
إلا بمقدار ما يواجهه بذكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب
الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا
أنفسهم : إلى أية صورة تتول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر
عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله
المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدهونه في
ساحات الأنحد والمطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين
يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم
اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة
عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب أن تقصر الفكر والكتابة على
مشكلاتها ، لا تهيم في واقع الأمر إلا بمسألة في « أحياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفتقون على صبور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد يتحقق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا يتحقق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإني لأتصور « للمشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين ، رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ، فنترك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع إليه صحافة الحر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهي نفسها المشكلات التي إذا مستها أصابع الفن يسحرها حولها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ، وأما المشكلات العامة التي تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهي التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هي من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأهم حيالها ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ، وإذن فقد بقي

نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه يلزم مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعلماً يورم المشاهد المتعجل أنه — أى رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعلمين اللذين يمانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابلون أزماتها ، انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، لرى كيف كانت وقفات للمفكرين يلزم مشكلات حياتهم ؟ اعلتنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لم مشكلات الحياة التى يريدون لها حولا على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص ومشكلات الحياة — وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه — فى الوقت نفسه — فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ، فهل يلجأ المواطن

فى ذلك إلى الخامس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيياً فاسداً :

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التى مست حياته هو مسأ مباشراً ، فذلك أنه وهو فى مجته ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — بجاءه تلميذه الغنى أفريطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التى هو جزء منها ، وارتفع بالمسئلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفى محاوراة أفريطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمنهم ، فى هذه المحاوراة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها خلافاً ؟ وهل تظل للدولة قواعدها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلها حكمت عليهم بما لا يجوزون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينبى قارئ المحاوراة أن البحث قد بدأ شخصاً بشخص معين فى موقف معين ، لأن هذا القارئ سبرى للمآثل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التى قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهي كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهي : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ ؟ كفاء بثقافتنا المنهقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة في ميدان التفكير الفلسفي ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

لأنها ما لبثت أن انحلت صوراً موسومة بالطابع النظري العقلي الذي ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك متحصر النظر في موضوع البحث النظري وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان في حضرة الوزير ابن القرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي) وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذي كان يرى ألا متلوجة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطي الذي كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية في شيء ؟ ولم يكده أبو بشر يقول عن ضرورة هملنا المنطق اليوناني للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإني أحرف به الرجلان من التقصان » حتى طلق السيرافي يتدفق حججاً يقيّمها على أن لغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصوري لا تنفي أحداً عن التجربة الواقعية الفعلية بمقتضى الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التي يدرسها المنطق ، وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فلذا كان المنطق الأرسطي ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التي على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقضى حتماً أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعاني لا تكون يونانية ولا عربية إنما هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابنا الكاتب لغضب متساقلاً : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يلقى ظمأ الظمان ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن يفهم صديق هادئ بأن الجُلُور التى اتبقت منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يفتروا منها الفكر والثقافة .

• • •

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجائية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجهدك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يفوح بك فى أغوار عميقة من النفس الإنسانية يظهر ما كمن فيها من عواطف القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلوا لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المهر طرائق الناس فى لغات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شيء فى حياتك إلى واقع ماضى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور التامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صاحبها لا كثيراً ولا قليلاً ، لأن الذى يعمل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأقشة وبناء البيوت ، لكنها - برغم ذلك - مناقشات يغفل أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اتلمست في طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فلذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعياً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .



وبعد هذا كله فلأن أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ، ولا بطريقة « العالم المتخصص » ، ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداؤها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يتحدث لسارتر - مثلاً - أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصوره بصدده طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة تتطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب - وهو يعرض للمشكلة حينها في قصة أو مسرحية - هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتعليل الذي يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث للمبادئ التي كانت كامنة وتجلست

في المشكلة الجزئية التي وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي صاها أن ترتب على تلك المشكلة .

خط مثلا هذه المشكلة التي أحدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية البلديدية ، وأخرى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المستول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ، وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية في حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجنورها التي ربما ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا في أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسه في مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفتنا للموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء - أي شيء - بوجوده وبصفاته وبملاقاته مع سائر الأشياء ، وأنغلنا نوغل في الجانِب الصوري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد عمال تعريفه إلا يربط الصلة بينه وبين سواه ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ، واحصروا أنظاركم في مشكلات الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ، لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأعمال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظراته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كاتقاعهم من الزراعة إلى الصناعة مثلاً — لا بد أن تسبقه وتصحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواحد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ، أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظره العلمية ونظره الفلسفية ، فبالنظرة الأولى يخضع للواقع ويخضعه ، وبالنظرة الثانية يمازى دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ، فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ، ويلقى به فى متاهات الضيق ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعه أن يراه متافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ، إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم تقصر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ، والسعيد من الأفراد والأمم هو من بجاءت معه هذه الملائمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول للمواقف من طريق التقدم الحضارى ، وإِنَّه لحدير بنا فى هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالألة والرتل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يزكها إلا ملامتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملامتها لأن تكون حافزاً يحفز به إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم في مرحلة انشطار خفيف بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضٍ متلكئٍ ببقاياها في أذهاننا ، متمثلاً في مجموعة من الأفكار ، هي التي تؤلف لنا وجهة النظر . . . إننا نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ، نحشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وهما هذي اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ؛ وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من ههنا القرن إلا نلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فينا هي نفسها التي سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي ، حد مجداً ، فما بالك بالذي ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر في بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في أن « العلم » الذي نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يشير جدالاً ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التي نتكيف بها بحيث تم الملازمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشيع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة اللرية وعصر التصنيع ؟ أغاب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفة التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم النثري ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعلم هضمها ، وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزال أسس المصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجدليلة التي جاءت لتحمل نظرية جديدة غير النظرية الديكارتية السابقة .

وخلصا القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة (وهي نظرية عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يعمل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ، النظرية الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين - ماركس ، بيرجسون ، هوبنهايم ، صموئيل ألكسندر وغيرهم - فإذا سئل أرسطو - مثلاً - ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحمار من البارد ، أو الدكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بمصانص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من لحيوان « بالنطق » والحمار يتميز من البارد « بالجلفاف واليبوسة » وهكذا ما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذي يكل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لثرى بأية « نسبة » يت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر مر ، فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ، وأما فلاسفة لور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلة
كيفية جديدة ، فلا ميل إلى ترجيحها إلى كية من هذا العنصر أو من ذلك ،
لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظران الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على
السواء ، تتفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ،
فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند القدماء ، كية عند
الديكارتين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو
الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ، وأما النظرة الثالثة — وهي
نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير
الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس الماثلة والتشبيه في تصورها
للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين
العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) لما يراه الإنسان في مجرى
شعوره الداخلي ، يتعلمه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة « عقل » لأن فيه
« عقلاً » ، والطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ، والنظرة الديكارتية
— نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة
الله في خلقه وصنعه الإنسان للآلات ، وأما النظرة الراهنة السائدة في
عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما
يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها
المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة —
سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العلم ، ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ، بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية - ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان - وأما الكائنات المتغيرة - ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك - فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضي أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين - شأنهم في ذلك شأننا - كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينتقد في السماء صهاًباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يلدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراء » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فإنني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » - هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء - لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما نقوله في الشجرة نقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له

بغير شك « جوهرًا » ثابتًا هو الذى ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلف على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتمًا أن تودى إلى تصور « الفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة ليبنتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنسانًا أو غير إنسان — وكأنه قلعة مصمتة الجدران بغير نوافذ تعبل داخلها بخارجها ، ومن أين تأتى النوافذ إذا كان كل منا « جوهرًا » قائمًا بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ، نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ، لكن هذا كله لقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ، وتستطيع أن تصور لنفسك موقفًا وصلت فيه « الفردية » — ابتداءً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامنًا فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفًا دقيقًا لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ، لأن ما يتمتع على سواء إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ، ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيغل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتياده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والديموم ، فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابهة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ، فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلِكَ مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شيئاً وتخرجه إليه زفيراً ، تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ، تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها ، فتجيبك هذه اللغة مقالة بمحضارة وثقافة وفكر وشعور ، إذا تكلمت فلسام ، وإذا كتبت فلقارئ ، إذا طغيت فعل إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا حضضت فللكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فع آخر تتعادل كفتك وكفته ، إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ، ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ، محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ، هذه الفردية المزعومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب في جوفه يستطيع أن ينزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف للتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعلم عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ، إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس ، ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطط في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئية فهو مطروح من حساب الإدراك ، إن علماء الاجتماع عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل بموجبها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ، الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ، ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقاليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشرط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ، ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقال طوراً بعد طور وحالاً بعد حال .

٣

لكننا نفضل سواه السيل ، إذا محونا فردية الماضي لنترك مكانها خلاء فارغاً ، فما يزال « الفرد » مستولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تتصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم مقد جعل الفرد جهة وحده تجاهه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

مما عدها ، فهدل أن تقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، تقول : الفرد في المجتمع ، وبذلك أن تقول : الفرد يلزاه الطبيعة والبيئة ، تقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ، لقد كان المفكرون القديما يتحدثون عن «الأضداد» وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « القصد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرتفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ، لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين الحديثين إلى حالات من حقيقة واحدة ، فالحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نخشاه ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هناك الفرد الذى يقف هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هناك جزء في كل ، هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثل يغير ذلك الضلع الذى يتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكامل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » في عالم التجارة ، وعصر « المصارف » في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » في عالم السياسة ، إنه لا يكاد يمضى يوم من عصرنا إلا وقد انقصد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ، لا ، بل إن عصر الفردية التى تحكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمى لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متواصلة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » والإذاعة لا ينفردها متحدث واحد ، كان يمكن في عصر الزراعة اليدوية أن تتصور الزراوع

وحيداً في مزرعته يحرثها ويرونها ويبلر فيها البنور ويصعد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة - والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة - فلا يتم مصنع بمعمل واحد ، كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يراه ، فكان يمكن عندئذ تصويره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يتفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذي ازداد فيه التجمع والتكثف ؟ أقول ما قد قاله سواي من أنه حتى الجريمة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ، لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جليلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ، كان الممكن في عهد الزراعة خاصة للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر ، كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطي ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ، ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منزول عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع آلاف في الطريقة التي يقضي بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأي العام » الذي تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأي » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بنايات فردية ، بمعنى الفردية الذي كان يتسق مع روح ذلك الماضي ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجلك

أمامهم ، تنف للقيمة منها إلى جوار القيمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت .. الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سبر التابعين لشيخ الطريق ، لا سبر المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يقضى إشكلها ؛ وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي في أيدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكري أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال : الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يحبوها أفراد ، وهكذا في كل منحنى من مناشط الحياة ، تجدد الفرد ، ذا الجوهر الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجملة ، فتغيرت معاني أفكار رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة الفردية ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصرأ فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ، ولن يزول عن إنسان العصر ما يعاينه من قلق واغتراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إننى أكرر - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش في القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر نعيش في عصر الصناعة والعلم ، بمناهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتي التمزق والتضخخ والحيرة : نعيش في عالم ونفكر في عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلًا يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمة وللعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى في مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهله بدورها فعلت ما فعلت في تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال و الفرد

يقم الصناعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ، إن كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة فى عدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ، فالثروة « القومية » لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ، وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرعوم ، هكذا قد يكتب الكتاب وقد يفتنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة ، تطلقها من عقالها فتعمل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أردت لك هى ، وليس اللذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكلمس المال فى فرد واحد دون سائر الأفراد .

٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذى أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذى يتفق وظروف عصرنا ، التى من أهمها العلم والصناعة ؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أننى بما قلتمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً فى كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضى فيه وقت الفراغ : فليس إذن سؤالى هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأى معنى نفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان — وإلى غيره من الكائنات — من باطن لا من ظاهر . فبرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يفيض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ، ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً فى صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك : لم يكن يؤكدها شيء بمقدار ما يؤكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات : فنجعل « الفرد » خطأ متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وبهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى متداخلة فى مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » (من كلمة « مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره — والأمة أسرة كبيرة — مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون فى تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير العلم الجديد ، قوامها

تذويب والجوهر الفرد ، إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ، واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجديدين ، قوامه للمشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ، ومجتمع جديد ينبنى على ذلك كله ، ويكون أقرب في صوره إلى الكائن المضموى المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الفضال التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان ، وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كالقطة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى ترائي — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان عن أمرين مختلفين ، بلهجتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة الضام واحدة ؛ فدفتر الموليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند الدولة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معلومين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الحقيقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، مما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكافئ من أبنائه الفرد المحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسيء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع اختلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا الفعلي في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن نجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت « القرنية » معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما يلجأ إلى نشر رأيه . هذا المجتمع نفسه ، ويغرس الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » - وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن نتقارب وجهتا النظر بين « الفردين » وغير الفردين ، فقد كانت الفردية قديماً تعنى ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة ، ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد اللوات المقررة دون أن يجد في هذا التعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك تركز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجها إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط اللوات بعضها ببعض ؛ وإنه لمن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ، غداً - مثلاً - فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم (مثل ديمقريطس) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فعندئذ نجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الحديث فهو - كما نعلم - يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكئذا نجد الفكرة من « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ؛ وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قولها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت فقل « المقدرات » - تتفاوت معاً وضيقاً ؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا وهكذا تستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها في حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » في التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لظم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك في كل اتجاه ؛ فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل في هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ؛ كل تفصيلة منها تنطوى على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هي تاريخ حياته ، هي « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تؤلف سيرة حياة ، هي مجموعة فريدة منفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين في فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ، وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء - فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية - وقد تكون أناساً من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه - ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ، ثم تمتد الليتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السهولة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين في « الفردية » و « الجماعية » فالقائلون بالأولى يقصرون ما في مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر في سواها ، والقائلون بالثانية يقصرون ما في قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجانبيان - كما ترى - مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثق ، ولقد كان هذا الارتباط لتتصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينزل انزاعاً لا تنقطع معه كل صلته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة - مجرد التصور - أمر محال ، وإذن تصبح المسألة متفاوتاً في درجة التوشج والنشاط ، فمن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل في حياته هذه الشائج والصلات ، حل أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً في غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

٢

فلذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد - مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله - فقد اتفقنا في

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكان ولحظة من زمان ، بهما تتبين حدوده ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو «حالة» نفسية أو ذهنية قائمة راحة ، فهو دائماً «هنا» و «الآن» ، إذا أحاد الماضي بذاكرته ، فقد أصبح الماضي عنده «حاضراً» ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل «حاضراً» كذلك .

ومعنى ذلك أننا «محيون» ليس لنا من «المهلية» فكاك ، فإذا تحدثنا متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتبه مرتبطاً بمحله الذى يعيش فيه ، وبلحظته التى يحياها ، والرابطة هى اللغة التى يستخدمها فى حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هى المضمون الذى تحمله تلك اللغة فى طيها ، لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التى تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترفيات خاوية ، بل هى أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من المحال ، اللهم إلا على سبيل التريب (وتخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التى تصاغ فى رموز غير لغوية) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطرتت إلى نقص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه «ثقافة» تلك اللغة الأخرى ، قل مثلاً : «الكتاب على النضلة» ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية The book is on the table ، تجد هنا كلمة دالة على «الكيونة» — هى كلمة is — لا يناظرها شيء فى التركيب العربى ، ولكن تعلم خطورة هذه الإضافة التى قد تبطل لك نفاهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، بحكم اللغة التي نتحدث بها ، وما يتعلق بالفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وواقعنا ؛ ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التي تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم في اللغة ، فقد اختلفا كذلك في الخصيلة الثقافية التي ينظران بها إلى الحياة بأسرها ، وسؤالنا الآن هو هذا : مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هي دائماً نقل على وجه التقريب فحسب ، فهل يمكن للجماعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة في لغتها البليدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هي الشروط التي لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا بعبارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

٣

إنه يبدو لي أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها في أصغر نطاق ممكن لها . فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا تحدثه هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بني قومه الذين يتكلمون لغته ويتفقون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ؛ لأنه بغیر هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ؛ وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولها أن يحى الحديث كاشفاً

من حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامله فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيهما أن يجيء
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يجزل إليه أن
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ، ومن هنا نستطيع أن
 نصوغ التعميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة محلية خاصة ، ثم وجد الناس
 - من قومه ومن سائر الأقوام - أن هذه الحالة برغم محليتها وخصوصها ،
 هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى محليته وخصوصه ،
 ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أى كان
 وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه : حديثاً
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجيء حديثه هذا حاملاً
 دقات الحياة الفردية ما يمازى نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة
 إنسانية عامة ، فإأهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة يتزوج
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها
 (قصة أوديب) ، فعندئذ تتمثل الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن
 طبع أصيل فى جملة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمه ،
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهله ، إما من الواقع المحيط
 به ، أو من خلق خياله المنتبى على خامه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر
 الذى قد يغميه الواقع الظاهر وراء أفتحة من التحريمات الاجتماعية ، فهأهنا
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تجاوز تلك
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع للمستقر الراصغ بغض النظر عن المكان
 والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفره إلى قسمة أملاكه بينهن قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكربة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صتيه (في مسرحية الملك لير لشيكسبير) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ، إن الراوية الذي لم يبرزق موجبة الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخدعه ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها للناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر : هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أحو حب صاف أم هو حب مشوب بكرامية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والظنور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فإنما يكشف لهم عن حقيقة لا تنقيد بمكانها وزمانها ، بل تصدى ذلك إلى تعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم فذ من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى لمحبه تلاميذه وشخصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكعبه ببعض الكتب التي تخاطب الغريزة في أحط دركاتها ، لينس عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة « العبرى والإلهة » لأولدس هكسل) ، ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يبصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناتاً من كان ذلك الإنسان ، وإلى لأذكر قصة رومانى صديق من أستاذين من أجل أساتلته — ومن أجل من نعرف من أساتلة — خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمى ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، وأما معاً - وكانا صديقين متلازمين - بمصان القصب في جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رفعة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هذا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، في أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر في عصر بعينه ، ولا في أمة يلدتها ، ما لم تكن قد بسطت في حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب في أحلام يقظتها فيما هي محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعاني فقراً في العيش ، وحرماناً من لذائذ ، راحت تمزق بخيالاتها جدران القصور ، ترى هناك للموائد قد مدت بأشهى للطعام ، والأمانى قد زحرت بأجمل النساء ، فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه المسرحيات التي لا تصدها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والخيال السحري ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يحيا حياة بتناها ولا يحدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن الجلس والوطن واللغة والعصر الذى يعيش فيه .

فحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حواك ، حديثاً تغترفه من الواقع القلبي ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « على » في نوع التفصيلات التي تسوقها ، لكنك تجاوز هذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يلمحون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه ليشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ، ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير ونحت ؛ فلئن كان الأدب مرتكزاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى للدرجة التي يتعلم نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن التشكيلي من نحت وتصوير متحرر من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من مثاقفه إلا إلى الرؤية المباشرة ، وبلهجة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينقل كاملاً إلى المتلقي من أى موطن جاء ومن أى عصر ؛ إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصرى للقديم ، يحسد الروح المصرية الفرعونية تمهيداً لا تخطئه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتنتقل قيمة الفنية كلها إلى الإنسان الرأى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ؛ وكذلك قل في الفن الإسلامى ، وما ينطبع به من طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلوب ذواتاً بحيث يصبح — بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية — فتاً يتلوه كل إنسان ؛ وهل حال شيء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقى بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون المزف أفريقى المنشأ ، فيرقص له الإنسان للتشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحررانها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصنى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل المصور

يفض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وزمانها تأثيراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا ، أريد أن أقول إن الفيلسوف يرغم موضوعيته في النظر ، متأثر بطابع قومه في التفكير ، ومع ذلك فلأنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه ، فهو مقروء في غير أرضه وفي غير أمته ، وإذن فالعبرة دائماً هي في الوقوع على جذور عميق من جلور القطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يتجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، نجد الظاهرة نفسها ، ولتأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعب ، فكلم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تتجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ، وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهتم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الفاترون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبديل حاكم يحاكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فسرعان عندئذ ما تطفئ موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتمتعش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تنتظر القيادة لتفجر ، ولا فرق في هذه الحالة بين أن تحمي القيادة الثورية من داخل أو من خارج ، وما الرسائل السهاوية في البيانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قيا بقم ، وضربة من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورة المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تثبت في مكان ، حتى تجد الأشياء في كل مكان .

٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر ملغز ، فسره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية - في قوتها أو في ضعفها - ، من حيث النوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ؛ وفي كل حالة من هذه الحالات ينضج للكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف ، من يئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ؛ ثم يتوقف الأمر في عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لمي من الخصوبة والغنى بحيث لا يستغدها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلق إلى معارج الملائكة في روحانياتها وصفاتها ، وقد تسفل إلى مهاوى الشياطين في خبثها ونعسها وشرها ؛ وإنه ليكفي من المفكر أو الأديب لغة صادقة واحدة ، يضيء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ؛ فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فوره حدود مكانه وزمانه ليرحب به العلم أجمعين .

لكنني أتساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره - وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية - أكثر ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أديبهم وفكرهم حدود المحلية ليصبحوا أديباً وفكراً عالميين ، ولم يميز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا تهامس في غرفة مغلقة ؛ لقد وقفنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية لأن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا نثور لهم ولنا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا نجوننا التفريق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمس الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى نتمس جلور الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إنا نحن الذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يضل إلى ألا مناص لنا من أن نفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغرها وكبرها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيلة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تلوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم ، فثقافتنا المحلية التي فيها بعض القدرة على أن تكون رسالة عالمية ، ماثورة في ثمرات التصوير والنحت ، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكفي رؤية البصر ، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكفي لتقوعها أنصت الأذن ، وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التي تمحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعي أن نثبت ذواتنا ، في إنتاج يجعل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا يد من اجتيازها لتكون لنا رسالة فكرية وهي أن نطلع العالم على ذلك الجانب من ذاتنا ، الذى يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها اللدائى نحو الكمال ، لا تعرف لخصها في ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فنى يكون المثقف متقفاً وكفى ، ومتى يكون متقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتى لديوان ابن عربى « ترجان الأشواق » الذى تولى فيه ابن عربى بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه فى الرموز التى بلغأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ، وقد أورد فى غفصون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما أبطل أحد من الأنبياء بمثل ما أبطلت » مشيراً بذلك — فيما يقول ابن عربى — إلى رجوعه من حالة الرؤية — رؤية الحق — إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليليه سواء السبيل ، أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعالو إلى الكمال الذى رأى .

وأما القول الثانى فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجلبد الفكر الدينى فى الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد الذى العربى إلى السموات العللى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً برى لو بلغت هذا المقام لما حدث أبداً » وهى عبارة قلما — فيما يحكى محمد إقبال — ولى مسلم عظيم ، هو عبد القنوس الجنجوى ، ثم يعنى إقبال فى القول بأنه من الصبر — فى ظنه — أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفسح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الروى : أما أحدهما فهو النمط الذى

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذي تتميز به حالة التصوف ؛
ففي هذه الحالة الثانية - حالة التصوف - ترى التصوف إذا ما بلغ شهود
الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد
له أن يعود - جاءت عودته غير ذات وقع كبير للناس ، لأنه سينحصر
في ذات نفسه ، منشئاً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع
الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما في حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،
لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس في دنياهم ، لا يقف النبي بما
يجرى حوله موقفاً سلبياً غير مكترث ، بل ليخامر فيه بما يغيره التغيير
الذي يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم
في إدراكه الواعي لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفي هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي
فهو بمثابة بقطة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين
جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستيقن من سباته ، فيبدل قيماً بالية
بقيم جديدة ؛ فكانما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة النمل ، هي بمثابة
مقياس يقيس شيتين في وقت واحد : يقيس مدى ما تتطوى عليه المثل العليا
التي شوهدت في حالة الرؤية الروحية ، من فورة على التطبيق والإصلاح ،
ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب
حتى تزيل حياة فسدلت لتتجم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتها فيما قرأت منذ قريب ، واللذان
يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى
الحق فتكفبه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة
وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي
التصوف والنبوة ، فليست أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق ، بحيث نجعلها

تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخلىها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناعات الكلام ، لتتقلب على خالقها تقسه شيطاناً مريباً تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحدوها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قممه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ، لكننا — لكى نغشى فى حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون علم الرياضة وعلم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين هالين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هالين العالمين ، فتدعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المتصف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صبح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، تميز بها بين « المتصف » المكتفى في ذاته بثقافته ، و « المتصف الثورى » الذى يتجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - فى الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هى التى تشتمل على القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيّرت وجه الحياة .

هذا - إذن - وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكتفى ؛ لأن الذى يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترنة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ؛ وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المتصف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يرفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا نشدد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « الوراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدف - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدف هو أسوان ، فتبدل سير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ؛ وإذا فاستخدام « الأمام » و « الوراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذى يجعل التغير الذى يحدثه المتصف في الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يجيل إلى أن التمييز هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتحويلها دفعاً بالحياة إلى الوراء ؛ ويجيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هى التى

يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لا كعدد ممكن من الناس ، والعالم لا كعدد ممكن من الناس ، وهكذا . . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ، وبهذا يتحدد معنى « المثقف الثورى » فيما أرى : هو من أدرك مثلاً جدبدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يحىء هذا التغيير في الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

٣

على أن المثل الجديدة التى ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه ارتسامها ، والتى يحاول المثقف الثورى أن يتجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن يتقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحققت أن تسمى « مثلاً » أى « نماذج » تحتلى ، ولكم وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لى القدرة في اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما : *ideals, ideas* ، فالأولى « أفكار » ترسم في ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ، وهاتنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواء ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر في الانساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ، فلو كنت - مثلاً - أنتمى لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبعدة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، ففندت تحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندي من إرادة مصممة . وهاهنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذاته ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أيعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ، وهالك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تتمثل فيه الخصائص التي يبتناها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هنا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة المزعجة ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تتطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حالم في أمور الحياة الجارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فيأخذ بها الجميع ، ولما أن تكون

خطأ فيرفضها الجميع ، تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يفتح بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صغائر الحياة وكبائرها ، وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ، لكن صوتاً قوياً أخذ يلوى في فؤاده ، ألا يستريح ، ألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطلق يجرى في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجتمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعنى وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ، فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ، فلئن كانت التفرقة متعلدة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون للفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين المهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل وبخامة فصحة حسرة ، ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتتفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغمك العقل على شيء تكرهه ، ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى حقوقهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ، لما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعوه السم ليموت وتموت معه دعوته ، فابتصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ، فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وحاش ، لكنه أي إلا أن يكون « مثقفاً » ثورياً ، يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فمات ضحية دعوته ، لكنه مات معيداً برسائله .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ، ارتسمت في ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلّي كيف تكون بحيث تبقى دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مآورة « الجمهورية » يفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً يبحث مستفيض — على طريقة المحاور — عن معنى العدل الذى يريد ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً في إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تناح القرصنة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد فى المكان الذى يلائم طبيعته واستعداداته وقدراته ، قائلًا فى ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون فى الفرد الواحد يكون فى الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات فى رسم الصورة المثلّي ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددها « مثقفاً » يرى « الفكرة » ويحللها ويصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيسترخى ويسريح ، لكنه كان « مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ، فإرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم فى سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هنا الحاكم الشاب يدعو لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة فى حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقبورها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ، وتغصى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى فى الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته فى أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق فى الزيارة الأولى ، عاوده فى الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعليق أو شك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايب ، كما فر فى الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كشمع أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بلحمته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ، ففي كلتا الحالتين « مثقف ثوري » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه لينزكها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعية ، فيجد الناس على عناد وتشبث بما ألقوه ، فيكون الصراع وما يؤدي إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عيب العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لمولاء على صاحب الفكرة ، فتختفي الفكرة حتى ينفض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفي ظني أن الغزالي - في تاريخ الفكر الإسلامي - هو خير الأمثلة التي تضرب للمثقف الثوري ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ، فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثوري » فرقاً في الكم ، بحيث يكون الثاني أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق في « الكيف » لأن الأول والثاني معاً كليهما « يعلم » لكن الثاني وحده هو الذي ينقل العلم إلى عمل وسلوك ، فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربي في العصور القديمة ، بمعنى الثقافة انعام ، الذي لا يتخصص في فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ، لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته ، لأنك تقرأ لما فترداد « علما » لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ، وأما الغزالي فشأنه غير هذا ، لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فها هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلي - هي طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلث هي الحياة الروحية العملية في آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ، وألف الغزالي كتاب

« الإحياء » ليث به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها ،

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث ، فزرى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثوري ، وأبدأ يجهل الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما جادل سقراط ونقاش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ، يشعل الروح كما أشعل ، وبوقظ النفوس كما أيقظ ، نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده للمنتقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المقهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الانحراف ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ، فكلاما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » نفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إيماننا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ، كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ، كلاهما يتصور بقله حياة جديدة ، ويصل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ، لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقهاً لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقهاً بما يقره دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربي ، لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثانى يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما متقف ثورى ، يحصل العلم ، لا يضمنه فى رأسه كما توضع الآثار فى المتحف ، بل يتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين « المتقف » و « المتقف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مرأى فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يعمل الدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ، وعندئذ لا يكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس الدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوفة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألمت بذلك الشىء . حلاً وتركيباً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً متخذاً به أغراضك ، ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصبره بيئة صالحة لحياة أفضل ، قدرة على أن أجعل من الماء مصلاً لارى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلماً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكماء خرساء ، تقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن تغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ، فالـم يكن العلم « قوة » أو « قدرة » على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فإذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز الفكر به فكره فى لاشئ - وأعنى لا « شئ » بالمعنى الحرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » بموقف من مواقف الحياة ، لتبقى على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولتغيره بما يخدم تلك الأغراض ، وإذن فعندئذ أن المتقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ، على أن أصحاب الثقافة يودون بعد ذلك فيثاوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتد فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المتقف النورى » .

ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون لفكرة - كائنة ما كانت - إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعنية هي بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمراً في ذهن صاحبه ، فإذا قلت - مثلاً - إن الحرية حق فطرى للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التى يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هى التى تمكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتى الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم مغم ؟ وهكذا ، وقد بدأ بحث الفلاسفة فى صنوف الأسئلة التى يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « اللقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه اللقولات عشرة ، وهو بذلك يعنى أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كميته بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التى ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التى يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذى يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكرى » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى من شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين إجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كأن تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات - في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الاجابتين ، مؤديا حتما إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الخلوث ، ومن ثم يحمي الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يبيان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهاتنا لا يكون بين الفكرتين « صراع » لأننا قد نجتمع الصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونتا على تكوين الإجابة الصحيحة ، خذ للملك مثلا ما نشب - وما يزال ناشبا - بيننا من خلاف فى رأى : هل نترجم العلوم - كالمطب - إلى العربية أو لا نترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد فى العلوم من عبارة ومن مصطلح ، معتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حلت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالأ ترجمة فى هذا المجال ، وبوجوب أن تدرس العلوم فى لغة أجنبية - كالإنجليزية مثلا - هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن الصواب فى أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ فى الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول - مثلا - إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعصى على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذي تنطق به اللفظة الأجنبية في أحرف عربية) - إنني هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكنني أعرض نوعا من اختلاف الرأي في مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكري يكون فيها السؤال المطروح سؤالا واحدا محددا ، فتجىء عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حلتتهما ، وجدتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما في الأمر بينهما هو أنهما وضعتا في عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سؤالا ألقاه على أبي إذ كنت غلاما ، إذ سألتني : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضّل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكي أضمن نظافتها ، وعندئذ لفت ذهني إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو في اللفظ لا في المعنى .

ومن أحدث الأمثلة في حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التي ما فتأ تثار بين فريقين من الكتاب ، وهي : أنعد اشتراكيّتنا اشتراكية عربية أم نعدّها تطبيقا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيّتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويحيب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفي اعتقادي أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباین ، فافرض - مثلا - أنني طرحت سؤالا عن القطن العربي ما طبيعته : أهو قطن عربي أم نبات عربي للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأى بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هى عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صفة «العربية» هى الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم فى كلتا الحالتين أن نثمة فكرة عامة متفق عليها ، ومميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعللئذ أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك . . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هى تطبيق عربي لفكرة للمجلات ؟ هل تعد تماثيل مختار تحثا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لفن النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أحوصل الحالات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأخفى بها الحالة التى نتلقى فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما فى حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التى يتناولها الآخر ، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتعلو الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعنا فى مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا فى صياغته اللفظية ، لكنه فى حقيقته يلمج سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السر فى مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نفلك المدمج ، لنضع كل سؤال فرعى على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد فى السؤال المطروح لفظة ينقصها التحليل ، بحيث يستطاع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعنى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفقتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض - مثلا -

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سيولنا إليها ؟ فمتى تدرى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الحواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأى عند أصحاب الفكر ، أنصحبها لتكون مرتبة للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى الزعم الذى نزعها ، وهو أن « الصراع الفكرى » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحتم أن يكون الآخر باطلا ، وهما يكون صراع فكرى .

٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهما لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .

٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهما يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .

٤ - مسائل يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهما يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأملها من حياتنا الفكرية ،
توضيحاً لهذه الحالات الأربع .

٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية - كما ينبغي أن ينظر إليها - باعتبارها
مرحلة نظرية لابد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أضي لو نظرنا إلى
الحياة الفكرية ، لا على أنها لو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة
التخطيط التي تنتهي بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من
الحالات الأربع المذكورة - أضي حالة الصراع الفكري بمعناه الدقيق -
هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى اختلاف في طرائق
التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأي فيها معناه اختلاف فيما نفعه أو لا نفعه
من أمور الواقع ، ومن ثم نحي أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها ،
إذ لا يؤدي اختلاف الرأي في الحالات الثلاث الأخرى إلى أي ضرب من
ضروب التغير على أرض الواقع ، وإذن فهو - على أحسن تقدير -
لا يعدل أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ،
ولنضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى
الذي نريد .

إن أقرب مثل حي نسوقه للصراع الفكري في أتم معناه ، هو هذا
الذي حدثت ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد
كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك
الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا
كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن
الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فلما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهى غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيرا يجعل لها صورة غير التى كانت ، وهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العيى المحسوس .

خذ مثلا ثانيا لمثل هذا الاختلاف الذى يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أياكون واجبا على الدولة إزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته في كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التى تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيرا حقيقيا في دنيا الواقع .

وهاك مثلا ثالثا للصراع الفكرى حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التى هى من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظهر بمقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي إجابتين متعارضتين تعارضا يجعل صواب الواحدة منهما مؤديا بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكرى مود إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير الصراع الفكرى بمعناه الذى حددناه له ، تلك المشكلة
التي ثارت فى أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أتبقى عليها كما هى
بأحرف عربية ، أم تبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ ها هنا أيضا ترى
كيف يجرى الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفى هذه القضية
قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فاختفت الفكرة الجديدة ، فلبثت
صورة الواقع على حالها لم يصعبها تغير .

ونستطيع أن نمضى فى ضرب الأمثلة لما قد حدث فى حياتنا الفكرية
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهى صراعات يحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين
المتصارعين دون الآخر ، مع استحالة الجمع بينهما فى مشكلة واحدة بعينها ،
وقد كتبت الغلبة فى معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيما
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة فى
جانبا المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغى أن تذكر حقيقة هامة ، وهى أن
« التغير » فى ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذى يحدث
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة فى الصراع ، محقة
للتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، يغض النظر عن أيهما جديد وأيها
قديم .

٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التى أسلفنا ذكرها ، فهى حين
بتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذى

يتناولوه الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئى الذى أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئى الذى أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الضم الصواب كله ، أو شطر من الصواب — على أية حال — أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجيحها ، فهل نقلها إلى العربية أو تركها على أصلها فى أيدى طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتدماً ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب فى مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسوالنا الآن هو هذا : أضحنا نحن بإزالة طرفين تقيضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هى إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصيحى ؟ ألا يجوز أن يكون هناك موقف يجمع بين الفصحى فى سياق والعامية فى سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة — مثلاً — بالفصحى وحوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذى قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا يتقضى بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية باللى يتقضى ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقي فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتلثة بين قديمه وحديثه ، ويحلو للقائمين بها أن يسموها « صراخاً » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدى نعم ألا يقرضه شاعر آخر على أى نحو شاء ! نعم كأنما فى العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على تقيضها ! هب أن سألنا سأل : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطونهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة » عجباً ، إذ شهدنا شاعراً ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محب لدى أنصار الشعر الجليد ، رأوا في شعره شعراً جديداً - إنني أؤكد لقارئى أننى لا أكذب هذا مؤيداً للجليد أو قديماً ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » في مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجليد وأنصار القديم - وكان الجليد والقديم عندئذ معانها على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى - وكان بيتنا من انتصر للأولى انتصاراً تاماً ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ؛ ولو كان المتقاتلون خوى بصروهم ، لرأوا بين ظهرانيهم - حتى فى ساعة احتدام المعركة - أدباء اجتمعت في قلوبهم وفى عقولهم أطراف الثقافتين معاً ، مما يدل دلالة قاطعة على أن للسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذاك معاً ، فهل تعد طه حسين مثلاً مشرباً بالثقافة العربية وحدها أو تعده مشرباً بالثقافة الأوربية وحدها ؟ هل تعد العقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل فى هيكمل والملازى وغيرهما ، وهامى ذى الأعوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان فى وحدة - إلا تكن قد تمت فهمى فى طريقها إلى أن تم - بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

٤

وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان فى اللفظ لكنهما تترادفان فى المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربى للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » فى الأدب والفن ، بل وفى الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث فى المشكلة ليوحى بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجود الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة مسلمة متخفا عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل الفكر أو الأدب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » فى أن فريقا يقول : إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول — فى زعم الزاعمين — إنه لا هدف هناك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة ، وتسأل الزاعمين : ترى هل يحسك المفكر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه ، ويغمض عينيه ، ويحبط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمامه آلة كاتبة فراح يحبط على مفاتيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين من سؤلك هذا — فيما أظن — هو شيء كهذا : لا يل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لهؤلاء : إن هذا هو التزام ، ولا فرق — من حيث « الالتزام » ذاته — بين أن يكون الهدف هو دخال الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلا فى كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندئذ على « الالتزام » وجودا وعلما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين صابرين : إحداهما تقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارتان كلتاهما تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلفت
 فيهما الشيء الذى نلتزم به ، وإنه لما يزيد هذا الأمر وضوحاً ، أن القائلين
 بأن الأدب الملزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفهمون أن يؤكدوا بأن
 هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم « أيضاً » بما
 يوجبه الفن الأدبى من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن
 الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ،
 بل يكون على « عدد » الالتزامات . ففريق يقول إنهما التزامان : التزام
 بقواعد الفن الأدبى أولاً ، والالتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع
 ثانياً ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالالتزام واحد ، هو التزام بقواعد
 الفن الأدبى ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه : فإذا كانت هذه هى
 حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاق فى فكرة الالتزام من
 حيث هو كذلك ؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر
 الواحد ، على طول التاريخ الثقافى كله ، الذى لم « يلتزم » فى عمله شيئاً ما ؟
 فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كلها لا كيت ، كان ذلك
 « إلزاماً » لا « التزاماً » . . وقد اعترفنا جميعاً بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلاً آخر وآخر ، لاختلاف الرأى الموهوم ، حين تختلف
 العبارات فى لفظها ، حتى إذا ما أمنت النظر فى مدلولاتها ، ألفيتها تستهدف
 هدفاً واحداً ، والمثل الذى أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ،
 فى ظنى أنه لو تركنا التقابل بين الطرفين هكذا مطلقاً من القيود ، لأفرغناه
 من معناه . فال معنى الحقيقى المقصود هو ألا ينشط الفرد فى ميادين العمل
 والمفكر إلا بما عساه أن يجتهد المجموع ، لكن هذا نفسه لا يبنى أن يكون
 الفرد فى نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذى يحقق به
 فريسته والذى يفيد المجتمع فى الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهمل المجتمع ،
 وإذا فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردى نحو خطمة الناس ، افرض أن الفرد الذى نخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردى فى أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليبر عن رأيه ذاك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة لطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالتأثلون بالفردية والتأثلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العمل ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكن بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع . ويمارض مصالحه ، لكن من أين يتحم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .



وإن أغض الحالات جرمًا عن الروية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلة التى يتصلدى لها ، وبرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما ، إذا أصاب الرأى ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً يتدرجان فى مقولة واحدة ، فإذا مثلنا — أنت وأنا — عن جدران هذه الغرفة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو
 خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجب
 أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وما
 مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوقه لاختلاف رأى المزعوم ، حين لا يكون
 فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرايين متصل بمشكلة غير
 المشكلة التى يتصل بها رأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد
 على مبدأ النقد الأدبى ماذا يكون ؟ فها هنا نجد إجابات كثيرة ، ناقد يعمل
 مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يعمل
 مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة
 وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم
 يختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم
 بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا
 معاً مكتبة لنبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر :
 واحد يريد كتاب الوجود والعدم لساوتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ
 الهندسة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطفه حسين ورابع يطلب ديوان
 العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد
 يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ نقدى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به
 زميله ، فالقصة المتقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم
 فيها مأرباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت
 المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلقت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع
 هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث
 لا يكون بغير تمييز .

أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكني أريد أزمة نقيمتها ونخاتها خلقا ، فليس أهون على الإنسان من أن يجيا في عالمين : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله وخلصائه ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القرى القريبة أو الصداقة الحميمة ، فإذا كان مما يجوز له هنا أن يفض نفسه ففضاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويذم ما يذمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ، وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم دالسة على الأرض ، وروسهم كلهم معتدلة القامة لا تنحني تحت حمل يثقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في جمود رأسي ، الواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فذلك كلها أمور جائزة له هناك ، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ، ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

للسلوك في العالم الخارجي العام هي تشريعات مصنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العالم الداخلي الخاص . هي مواضع خلقية وعرف وتقليد ، ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجلوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لذعات الضمائر واستهجان الآخرين ، وإنه لمن المألوف لهذا الازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ، فالفعل الواحد للعين يفعله في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعله في بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب خبيء يحتاج لأن يكشف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التي أشرت إليها في أول المقال .

٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير للمادى الاقتصادي أسرع دائماً من نتائجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يحىء التغير

الخلق بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يهيء ، ويظل الإنسان في حالة قلقه بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلى ، لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعى الى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها في كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما تخلف في كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ، ففي مجتمعنا الزراعى هنا في مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بدوهم ونقلوها إلى المجتمعات التي كانت قد استقرت في زراعتها أمداً طويلاً ، وهما نحن أولاء في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ «روستو» في كتابه «مراحل النمو الاقتصادى» مراحل السير التي اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - في تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدتها خمس مراحل ، هي : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نجيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

في المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شيء قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقتها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغي ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ، العمل الرئيسى في هذه المرحلة زراعة ، والسلطان الحقيقى في أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقي ، فلا يؤخذ لأبنائها أن يشربوا

بأعناقهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في جسم الحياة — إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة — فيتبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدي من فلاحه الأرض ، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه ، بل إن حركة التصنيع نفس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراواته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هي معلم للرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما اكملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ، تتغير قيمة العمل بالسواحد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتتبع الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لنجتازها في عدد من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهي منها إلى مرحلتين الأخيرتين : مرحلة التضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما يلفت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه : ازدواج القيم التي نعيش على هداها : قيم تخلفت من المرحلة الأولى — مرحلة العرف والتقليد — وصحبت عبر المرحلة الثانية — مرحلة التحول — وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ؛ في الأولى تواكل واستسلام للقدر ، وفي الثانية اعتداد بحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ؛ في الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ؛ في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

بهذه الصورة المشوهة والتمسك بها لذاتها ، وفي الثانية تنقية لماضى ليكون في أيلينا سلاحاً للحاضر وعدة للمستقبل ؛ في الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلهمها ، وفي الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها في غير صلف أعمى ؛ في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفي الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيلينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فنحن مشهودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو : ونفكر بقلوبنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كمن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغنى لحناً آخر ؛ نعم لأنها سنة الحياة أن يطفى التغير الخلقى بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعدد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التثام الفعجوة بين خارج الإنسان وداخله .

٣

وحق لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا في خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة البلديدية من مراحل حياتنا ، لكننا مازلنا معلقين في قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جاءنى من مكتب حكومى خطاب يحدد لى موعداً فى الساعة التاسعة من صباح يوم معين ، وذهبت قبل التاسعة بوضع دقائق لاكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لى فى الخطاب ؛ لكننى وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغحت السمع فإذا صوت رجلين يتحدثان فى غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً فى ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب عن يمين ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على مناصد ومقاعد قد خلت من أهلها ، ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحيت استجاء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مقلماً لم يكن من حقه أن يخوضه ، وسألت مستغماً : أين صلي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي جاءني بتحليل الموعد ، وتناول أحدهما الخطاب وقرأ : وناول له زميله ليقرأ ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول - والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى - هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراءك مشوار فاذهب واقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجي

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجي ، فجلست على مقعد كسيح القوائم معفر الأجزاء ، إلى جوار متصلة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليتنا ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه ، فانتظرت حتى رأته قد استقر في جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ، ثم استأذنت في الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت : ترى هل أخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر في الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يمشوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بفجائر الغائب في نغمة كأنها توحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زبوناً مثلي - وإن يكن أحرص مني لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا حيناً - وجلس على مقعد يجوارى ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان ليخطر ، وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضي ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ويدخلون» الغرف المختلفة ، وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالى هو كحالى منذ قدمت فى الساعة التاسعة ، إلا مللا وسأماً أخذنا يزدادان معى حتى كدت أنفجر ، وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً عالى النبرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا هم « الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدى جرأ فى حذر ، إلى حيث الغرفة التى اتبعت منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سيات الوقار والتهذيب ؛ فأملت خيراً ، ونقرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذى سألته قبل ذلك مرتين ؛ فما كان أشد دهشنى أن رد على فى عنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ فقلت : أنا فلان — قلتها فى هدوء شديد ؛ وشاء لى حسن الحظ أن يكون اسمى معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لى شيئاً ما ، فانقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يحتلولى ، معاتباً لأبى : كيف لمثل أن يجلس فى الهو منتظراً ، وكان ينبغي له أن يفصح عن شخصيته فور قدومه ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلا ، وأن يستضيفنى بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى اللثمة فى نفسى ، ففتح موضوعاً فى الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهز فرصة وجودى معهم ليستوضحنى بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحصى أوراقى التى من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسد فيها من قيم ، تجدها كلها قيمة هى نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى أسلفت لك ذكرها ، أعنى مرحلة الاقتصاد الزراعى بكل ما تحمله من صفات ، وحسبى هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هى قيمة الزمن ، والثانية هى قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن فى اقتصاد الزراعة

غرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لا يختلف نموه إذا جاعه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ، وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن مصر الحديثة ، يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أى يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مرتكزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ، على حين أن المصريين تنقسم هذه الدقة ، إن العامل الصناعى وهو واقف أمام الآلة الدائرية ليضع فيها شيئاً أو لياخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قاتلاً للآلة : اصبرى حتى أتيا لك ، ومن ثم كان عصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعى . لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من اللعقول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ، فليسيد معاملة والمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلوذاً في هذا التفاوت ، ولكم سمعت آذاننا في آلاف المواقع رجلاً يظن أنه قد أهين ، فيسأل من وجه إليه الإهانة : أنعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكتفيه أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذى يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان اللتان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لتدل بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بعامها وصناعاتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لثورة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة في نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا فيا أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يحملونها فيا يكتبون ، ويمسكونها فيا ينشئون من قصص ومسرحيات ، وينشئونها فيا ينظمون من قصائد ، ولأضرب لك على اختلاطهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول القوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ؛ ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ؛ ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يقتضف فلاح للزراعة في القرية هو نفسه ما يقتضف عامل الصناعة في المدينة ؛ ووسائل المواصلات أسرع وتزدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تخرج القرية في جماعة واحدة كل يوم ؛ إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يلحاح في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تختفي قيمة قديمة كانت تنفي براءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتلح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على سداجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسلود ، لتلا تنفتح أعينهم على للآلذ العيش في المدينة ، أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتفنى الشاهر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصص فلذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البرية التي لم تفسدها المدنية بعد ؛ هذه وجهة نظر أعرضا ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزعجه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التي ندعو إليها ونحللها ونجسدها فيها نكتب .

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ؛ نعم ، إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن ابط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفصيلات الجزئية ، نجدنا قد تفرقنا شيئاً وجماعات ؛ وهل منا - مثلاً - من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية - أحق التعليم بكل معانيه - من أولى القيم التي يجب أن تليها بكل قوانا ؟ لكن سل هذا وهذا وذاك : ماذا تعده وسيلة للتنوير العلي ؟ نجدهم قد تباينوا رجلاً ثلاثة : فرجل يجد التنوير في بعث القديم ، وثان يحله في الاعتراف من غربي أوروبا ، وثالث يحله في الاعتراف من شرقها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء بطرف بحيث تجمع لي الزضافة التي تناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حلة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للمصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة أو تمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لنوجد في صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى لا يستقيموا للاندواج القائم أمداً طويلاً .

بأي فلسفة نسير ؟

٨

هي خطوات ثلاث يخطوها الإنسان - فرداً أو جماعة - ليكتمل له
النضج والوعى ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثانيها ، فلا يكون له
من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض
فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيها قد زرع أو صنع ،
يعلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً
موفقاً هنا مخففاً هناك . . لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها
هناك ، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنينة
في عمله ، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمله قد انبثت فكرة ، تلك هي
الخطوة الأولى التي يلتفت فيها الفكر في ثانيا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،
وأما الخطوة الثانية فهي حين يعي الإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط
بها في دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من
أفكار ، لقد أقام جيلوان بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى
فكرة « الزاوية القائمة » التي تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع
التمح في أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليعتد في الزرع كيف يغتدلي بعناصر
الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما
كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل
لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له
أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها ،
حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذت في تصنيفها وتبويبها علوماً
علوماً ، فهنا علم الرياضيات الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يتغذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنابا الحياة العملية ليقمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن تصنف الأفكار علومها ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضى فى هذا التجريد - أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسدت فيه - يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أهم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عمدا مجسدا أخفى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجا لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنها هى شئ مستقل عن العمل الذى كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة يغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم يتقطع - نعود إلى زراعتنا ولبل صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهونا بالخطأ الذى يواتينا حينئذ ولا يواتينا حينئذ آخر ؛ بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتابع علينا من بيئة محيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها مواقفنا

موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها
وعليها أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يهون ذلك البناء ،
نجد أنفسنا - مثلا - أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد
وضعتها لنا أسلافنا لنسلك على هذاها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعل
الوالد كلها وكلنا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كيت وكيت من
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد القلانية
وهكئذا ، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه
مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسره وتتحكم
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقيص سلوكا مجسدا ، وقد
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قيصه السلوكي ، لنضمه
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ
- كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ،
تركناها موقتا لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو
أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

وفكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه
قد ترك متروك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلوها ومرها ،
كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ إلى عزلة ليسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو
لم يعزل وفي جميعه غيوط الحياة الواقعية : ليحاول أن يستخلص منها هي
نفسها « الفكر » المبثوث فيها ، لأنه يفتر هذا يكون محالا عليه وعلى سواء
أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا ، أي في الأولى نقضا
يعاب ، فاللبن يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذى عشناه فى الخطوة الأولى والواقع الذى نريد أن نعيشه فى الخطوة الثالثة — فى الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفى الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .

فى الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذى نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — نزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، فى المكان الفعلى والزمان الفعلى أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن فى مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعنى لواحد منا أن يعتزل حيناً لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجراً كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيما أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ، وكل زمان ، تنطبق على أى حجر ساقط وأى ماء دافق وأى هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذى اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله يجد لنا هذه الصياغة التى تصور الفكرة الكامنة فى وقائع العالم ، إنه رجل قد تركنا فى واقعنا النابض الحى ليعيش وحده فى علم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا معه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ، وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف فى درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذى تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها ، والنتيجة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لا بد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد تفحصها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجربه على ضارها ونحن على وهى وصحو وإدراك لما نحن فاعلون .

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على إحراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على « الفكرة » التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجمع ويظلم ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكرهية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شيء معين من هذا كله ، فسيقتان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرقى لون أصفر ، وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيقتان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يمتزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل « الفكرة » عن جسدتها ، فهنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسلى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من تقديمها ، فإذا كان فيها تناقض أزلناه ، وإذا كان فيها قصور أكلناه ! فانظر مثلا إلى الطريقه التى نصح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور ، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه ، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا — أنا بعد آن — نضع أمانتنا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أمانتنا لنتنظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، نرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يرد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعثذ لا نضع أمانتنا على منصة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأسرة أو « مبدأها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل منه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه ليتقوها نقدا قد يؤدي إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتي : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو للفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر في تحويره وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاره منه أن يحمى بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معاً متضربان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كتضربين في مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر يرى ماذج ، فيعلم الأول - دون الثاني - أين يكن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشقي تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلانية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكتة مستقلة تقوم بدورها وتلور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تلتقي وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجدلية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطللحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المحسوس في أشياء ومواقف - كما هي الحال ' بالرياضة مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي محسوس هو قسم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معاً يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حلولها في عالم الأشياء ،

فكرة الدائرة - مثلا - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلأمناس لما من أن نجىء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت للدائرة للرسم من الكمال ، وكذلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهتم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التفاصيل ما لم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه المفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة المتألمين ، والعلمائين يشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم اللذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

١٨١٠ - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض الأولى تجعل مادة الواقع الخارجى بقوانينها الذاتية التي تحكمها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بلذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما يطن اليد وظهورها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذليلاً لفكرة ، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لرسم له الطريق ، فليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة النهن كما ترسم الصور في المرايا ، مزوفاً منها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل «الفكرة» هنا هي حزيمة وإرادة ، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الخلام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا يفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون «الفكر» فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تفصيلات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه «فكرة» وسواها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرجئى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدير الأمور فى دخيلة فؤاده ، ثم لا شئ بعد ذلك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله ، وأن يكفى بأن يكون هو على وصى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهليبا مما كان وأقل بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تلور مكتبة الفكر داخل رأسه دون أن

يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن أخذ دنياه مأخذ الخزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد نحصنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل للواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة وعجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان فى رأيه أن كل ما فى وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة فى جسد الإنسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسر لها أو يحزن ، فليس ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن فالتفكير الإنسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها ، ولذلك يقلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون — فى فلسفته — بمنزلة من دنا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل — بفلسفته — فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليمحوا لنا عن قوانينه تنفيذ منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه يمسك بزمامها ، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الأولوية للفكرة التابعة من جوف السماغ لتخضع نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن « الفكرة » — أى فكرة — هى بطبيعتها مبرأة من أوجه

للتفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، «فكرة»
 الحصان هي دائماً أكمل من أى حصان نراه في دنيا الواقع ، «فكرة»
 الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أى إنسان نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة»
 الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع ، و «فكرة»
 الحكومة ، و «فكرة» الأسرة و «فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها
 التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين
 نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء
 تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة للمشاة - ففيلسوفنا المثالي
 يسوى لنفسه عالماً فكرياً ، يراه دائماً أكمل من أى واقع ، فيعيش فيه ،
 كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن
 عالمة الفكرى ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره
 المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه
 من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ
 حرة أخرى بعالمه الفكرى ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذى يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل
 عملي (ونحن نفرق بين «العمل» و «الواقعي») لا يعجبه تطرف الواقعية
 من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم
 كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار
 المثلى كل هذه الرفعة التى تعلوها على الواقع الناقص فلا تقيده شيئاً برفعتها
 وكماها ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيي فيها ، لكنها قد توافق أهدافي
 في جانب ، وتعارض أهدافي في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب
 المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به
 ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى
 شيء سوى أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جلوى في أن أخط للتغيير خطة فكرية مثل معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالاً ، انطويت على نفسي لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جلوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجلوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى ، الأرض القلطة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخامرة يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع ، ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادي نفسه ، فالمثاليون سادة مرفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المصعة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمذبح أصلح هناك ، الطائفة النفاثة مطلوبة هنا والديانة مطلوبة هناك ... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها الموقنة ، حتى إذا ما انخلت وضماً أكثر ملائمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالاً ولكنها سبر نحو الكمال ، عند المثاليين مراعاة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة التسمية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه

الاحظة ، وقد لا يعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة — مثلا — هي مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامى إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ؛ ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقيه أو أن نغيره ، وأى فكرة تقحمها على هذين الطرفين تفسد عليتنا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة — أو يجب أن تنبع — من واقعنا ، والفكرة الملقحة عليتنا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكل من فكرتنا الطارئة عليتنا ، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخطونها لكمال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بلداته يعترض طريقنا .

٥

لكننا أمة ورثت فيها وراثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحب أن لا تناقض : وهلم تقطع تريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة

الحياة شبيه به في أى رحلة صغيرة يرتحلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تسير الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فلهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية متشعبة خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتيازها ، فتمتلك تحمير تفكيرك في طريقة اجتيازها قبل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتيازها ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نفعها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة للطائرة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فلذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبرصعة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، .. وهنا ما يعمله قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية » و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات للمواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة النظرتين الآخرين ومهمتهما : فلكي تسير في تغييرنا المجتمع على هدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، - شريطة ألا تقع في غلطة الفلاسفة للواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويظنوا هذه المرحلة مرحلة ثانية تتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون — تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرصد عنها ونريد تغييرها ، خريطة ألا تقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبتورة الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أي ملحق فلسفي تختار ؟ أجبتك قائلا يلجوى : في أي مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقعي في مرحلة رصد المشكلات ، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعملي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات .

قيادات الفكر المعاصر

١

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعد الجبل وهو يخوضها ، فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤية الأشياء من حوله تزداد وضوحا أو تقل ، وأنه يتبين مواضع خطوه على الطريق إلى مدى بعيد أو إلى مدى قريب ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر ، رآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقة بصلى ما يقوله عنها

وكذلك قل في مرحلة معينة من التاريخ حين يتحدث عنها أبنؤها الذين يعانون آلامها وينعمون بطبيعتها ، فهؤلاء إذا تحفثوا عن عصرهم جاء حبيبهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم ، منه إلى التقرير الموضوعي الذي يسجل الواقع كما يقع ، بل إن أبناء المرحلة للمعينة من مراحل التاريخ ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتتابع حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون . . . ترى ماذا تكون معلم عصرنا البارزة ، التي لن يخطئها مؤرخ المستقبل إذا ما نظر وحلل ؟

هل نخطئ الخلدس لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا - أول ما يصفه - بأنه قد كان مرحلة انتقال هائل من حياة إلى حياة ؟ من حياة أقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف والغنى والفقر ، بياض البشرة وسوادها ، الأصول العرقية والأنساب ، الذكورة والأنوثة ، العقائد والشعائر ، وغير ذلك . . إلى حياة تقام على أساس المساواة مع التنوع ، بل كانت مرحلة انتقال هائل من حياة تقسم الناس في كل بلد واحد قسمة عمودية ، فالأهلون هم من كانت حرقهم رياضة العقل ، والأدون هم من كانت صنعتهم استخدام البدن ، إلى حياة تجعل جميع الناس في البلد الواحد

حاملين ، سواء أكان العمل منصبا على فكرة نظرية أم كان منصبا على تطبيقها .

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة القسيحة في عصرنا من نظرة إلى نظرة ومن حياة إلى حياة ، فسرى كذلك أنها نقلة لم تهبط على الناس هبة من السماء ينعمون بها دون أن يكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها ، إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان عصر ثورات خارقة ثارت لتغير أوضاعها بأوضاع ، وإن هذه الثورات لم تكن تقضى إلى أهدافها بغير مقاومة عنيفة من ارتبطت صوالحهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها ، وأن هذه الثورات وأضدادها لم تكن لتجرى مجراها بغير أن يكون لكل من الجانبين فلسفة نظرية يستند إليها في محاجة الطرف الآخر ، ومن ثم نشأت صراعات مذهبية بين الفريقين ، ولا يكون العيش في جو الصراع الفكرى مستقرا هادئا بل لا منجاة له من القلق والتوتر .

فإذا كانت صورة عصرنا شيئا قريباً من هذا ، فإذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكرى إلا اختلافاً في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف ، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع ؟ فأمام المسألة الواحدة نجد النظريتين المتناقضتين وجهاً لوجه : فهذا هو العلم الذى قد أطلق صواريفه تلقى أبواب الفضاء ، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمى لأمرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق ؟ هنا تخطف الاجابة بين متشائم ومقتائل : هنا يرى أنه انقلاب علمى لا بد أن ينتج انقلاباً في حياة الناس نحو الأفضل ، وذلك — على خلاف هذا — من رأيه أن التقدم العلمى الضخم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح ، إلا أنه بقدر ما وسع لنا من آفاق الكون ، قد ضيق علينا من آفاق النفس ، لأنه أبعد الإنسان عن صلبه الحميمة بلداته .

فن هم أولئك القادة الذين يمكنهم بأزمة الفكر في عصرنا ليتجهوا به
بينا أو يسارا ؟

٢

لقد جرى العرف - أو كاد يجرى - على أن تكون هناك تفرقة بين
من نطلق عليهم اسم « المفكرين » - أو قادة الفكر - من جهة ، والباحثين
العلماء من جهة أخرى ، ولعل أميز ما يميز الطائفة الأولى هو أنهم جماعة
استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة
في الآخرين ، ولكن أى معرفة ؟ إنها ليست للمعرفة الأكاديمية التي تستند
إلى تجارب المعامل العلمية أو إلى الوثائق والمراجع ، بل هي المعرفة التي
تنبع عند صاحبها من الخبرة الحية . ويكون لها أصدائها في شعور الإنسان ،
وبالطبع لا تنافس هناك بين أن يجتمع في الرجل الواحد أن يكون من
أصحاب البحث العلمي على الصورة الجامعية ، وأن يكون في الوقت نفسه
من « المفكرين » بمعنى الكلمة الذي نريد لها ، لكن التمييز والتفريق بين
الموقفين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحا فيما نحن بصدد الحديث فيه .

فالباحث العلمي على الطريقة الجامعية لا يعد من « المفكرين » لمجرد أنه
مختص بدراسة الفلك وطبقات الأرض ، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على
أسس علمية ، كالمهندس والطبيب والكيماوي وغيرهم ، بل لا بد لطائفة
المفكرين من صفة أخرى وهي أن يتجاوزوا حدود الاختصاص الدراسي إلى
حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد - إلى جانب اعتمادها
على العقل المنطقي واستدلالاته - على الإدراك الحسي العياني المباشر ، ومقتضى
هذه النظرة أن تبنى ذاتية مرتكزة على الخبرة الخاصة بصاحبها ، ولها
يتحتم أن تبنى نظرات « المفكرين » متصلة أوئق صلة بالحياة الفعلية الجارية

من حولهم ، بأفراحها وآلامها ، لأن الكاتب إذا فصح من خبرته الذاتية المباشرة ، جاءت كتابته - بالضرورة - تعبيراً عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاع وحرمان ، فإذا درست كتابا في الرياضة أو الكيمياء ، لم تدر هل كان مؤلفه مقترأ عليه في الرزق أو من ذوى اليسار ، لكنك إذا قرأت كتابا مما يكتبه « المفكرون » استطعت أن تلتمس وراء الكتابة أى طراز من الناس كان كاتبه .

وإنه لما يستحق الذكر هنا ، أن « المفكرين » بالمعنى الذى حددناه ، يختلف أقدارهم في الأمم المختلفة ، فليسوا هم دائماً الطائفة التى تتولى زمام الريادة ، ففي إنجلترا وفي فرنسا - وفرتسا بصفة خاصة - تكون القيادة « للمفكرين » من رجال الأدب والفن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية ، وفي ألمانيا تركت القيادة الفكرية في أيدي أماتلة الجامعات ، فقد ينبغ فيهم الكاتب والشاعر والفنان ، لكن الناس إذ يأتعون فلانما يأتعون بأصحاب التخصص العلمى ، وفي أمريكا تكون أولوية الرأي للخبراء ، أحنى للذين مارسوا العلم تطبيقا ، وكأنما « المفكرون » يعالجون شئون الحياة الإنسانية في مؤلفاتهم ورواياتهم ليسوا حاجة المثقفين في ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع ، لا يرموا لهم اتجاه السير ، وزمام القيادة في روسيا متروك لرجال السياسة ، فهم يشقون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون ، وأما في معظم أرجاء الأرض بعد ذلك - ومعظمها بلاد نحررت من مستعمرها منذ قريب : في آسيا وفى أفريقيا وفى أمريكا الجنوبية ، فالقيادة الفكرية غالبا ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك « التحرر » من قيد المستعمر ، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق « الحرية » بعد التحرر ، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب : ففي المرحلة الأولى رفعت القيود ، وفي المرحلة الثانية تقام عمليات البناء ، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون سرية الأداء والعمل .

« المفكرون » في إنجلترا يغلب أن يكونوا كتاباً أحسوا أنهم المسؤولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع ، فالمجتمع هناك قد كبلته تقاليده التي لم تعد صالحة لمصرنا ، ولذلك وجبت الثورة عليها لتغير صورة الحياة ، ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يعلوه إلى مقترحات البناء الجديد ، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكتفى به الشباب الساخط ، بل تراهم فيما يكتبونه يصورون العلة ويقدمون العلاج ، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء ، فمنهم من يرى أن مكن الداء عندهم هو الفجوة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية ، والسلوك المتكلف المتصنع من ناحية أخرى ، وقد كانت هذه الفجوة عندهم هي التي تفصل بين المسيحية والتمدن وبالفرا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من نفاق يبطن شيئاً ويظهر شيئاً آخر ، أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن مكن الداء هو في اصطلاح ضروب من السلوك الاجتماعي بعيداً بعيداً عن الدوافع الفطرية ، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته ، ومنهم من يرى الداء كامناً في قنور الإيمان الديني ، ولذلك فالعلاج هو في أن يقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك نضمن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم ، ومنهم من يرى رأياً قريباً من هذا لكنه مختلف وذلك هو ضرورة أن تخف وطأة العلم على حياة الإنسان بمرحلة كبيرة من التصوف ، فإذا اجتمع في الإنسان هذه المعتقدات المتصوفة وحضارة العالم كان هو الإنسان الكامل .

فالمفكر الإنجليزي « ملنزم » نحو المجتمع التزاماً غير مباشر ، لأنه وإن يمكن بمحاول لإصلاح جوانب النقص برسم صورة كاملة ، إلا أنه لا يفرض على نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة ، فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل ،

بل قد يتخذ موقفاً فردياً انزالياً سلبياً لعقيدة شائعة عند كثيرين من مفكرهم
أن الواحد منهم هو تجسيد للمذنية الإنسانية بأسرها ، فعه تؤخذ المعايير
وهو لا يأخذ عن أحد .

وأما المفكرون في فرنسا فهم أشد للمفكرين « الزاما » حتى لقد أصبح
التزامهم هذا خصيصة تميزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فلا
يكاد يكتب كاتب شيئاً إلا ونصب عينه هدف يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي
على وجه الخصوص ، ولقد نجد في كل بلد آخر - إلا فرنسا - شيئاً من
الرؤية تساور نفوس الناس نحو طائفة « المفكرين » ، برغم أن « المفكر »
الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد مسايرة لأحكام العقل ، والاحتكام
إلى العقل هو الذي من شأنه أن يثير رغبة عامة الناس ، لأن هؤلاء أميل
إلى الأخذ بنوازع الوجدان .

واحتكام المفكر الفرنسي إلى عقله هو الذي يزيد من جرأته على التمرد
ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية
« المفكرين » في شتى مشكلات الحياة : فردية واجتماعية وسياسية على السواء ،
وللملك رأينا عدداً كبيراً من مفكري البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم
ليعيشوا في فرنسا ، ولينعموا بشيء من سلطان الفكر الذي يعلو هناك على
كل سلطان .

ولا أظنني أجاوز الحق إذا زعمت أن مفكري إنجلترا وفرنسا معاً
يشاركان في قضية رئيسية واحدة ، يعالجونها من جميع أطرافها ، وهي قضية
الحرية التي يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعة سادها
العالم واستحكمت فيها الصناعة ، مما أنصاع على الفرد حرية المبادأة ، ففي وأين
وكيف يتحقق له قسط من هذه الحرية في حياته ؟

ليس « المفكرون » - بالمعنى الذى حددناه للكلمة - هم القلادة فى ألمانيا أو الولايات المتحدة ، فالعقل الألماني عقل منهجي دارس مصمت - يجب أن تؤخذ الأمور مأخذاً صارماً يتخطى إلى جنورها ، ولا يكون ذلك إلا على أيدى الأساتذة الباحثين الذين لا يصلحون فى أحكامهم عن خواطر تمن لم يحكم تجاربهم الشخصية فى الحياة اليومية الجارية - فالخواطر التى من هذا القبيل قد تصلح للتسلية عن طريق الصحافة ، وأما ما هو هام وجاد فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتصقة ، ومثل هذه الدراسة إنما تم فى الجامعات على الأغلب الأعم ، لا فى دور الصحف ، ولئن كان لهذا الموضع حسنة من حيث دقة العلم ، فله سيئاته التى من أهمها أن هؤلاء الدارسين فى العادة موظفون فى معاهد تتبع الدولة ، وإذن فيغلب عليهم أن لا يكون لهم شأن بمجرى الأحداث ، لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريب أو من بعيد ، حتى لقد أجاب أستاذ جامعى فى ألمانيا ذات يوم وهو يصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله فى بحوثه العلمية ولا يتدخل فى السياسة ، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل : لكن الأمور قد تتخرج فإذا أنت صانع ؟ ألا تعتمد بذلك للمساعدة إذا اشتعلت النار فى منزل ؟ فأجاب بقوله كلا ، إننى ساعنتد أستدعى رجال المطافئ لأنهم هم المختصون بإطفاء الحريق ، وكذلك الأمر فى السياسة والاقتصاد ، لا يحمل بكل إنسان أن يدعى القدرة فيهما ، لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب - فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية فى ألمانيا فعلىنا بما يكتبه الدارسون .

وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والنجاح فيه إلى الحد الذى يجعلهم يهتمون فى كل شيء إلى التجربة والتطبيق ، أو بعبارة أخرى فهم يهتمون إلى صاحب المهارة العملية فى الميدان المعين ، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات الفلسفية فى ضيا الأدب والفن

ونوجه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما نذكر أن الكلمة الانجليزية التي تعنى « المفكرين » - وهى كلمة *Intelligentsia* كلمة روسية نشأت هناك فى القرن الماضى ، حين تفرقت جماعة متمردة نائلة لتبلى بلور ثورة فكرية تمهد لانقلاب اجتماعى سياسى شامل ، وهى جماعة قريبة الشبه فى المهمة الى اضطلعت بها بفلاسفة التنوير فى فرنسا إبان القرن الثامن عشر ، ولقد وفقت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه : ققامت الثورة الفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر ، وقامت الثورة الروسية فى أوائل القرن العشرين .

وبحكم الرابطة القوية فى روسيا بين المفكرين والثورة ، كان لا بد من اتصال الفكر بالشعب اتصالا مباشراً ، بمعنى أن تمتد جلوره فى الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرفع كيف شاء ، نعم قد كان فى الروسية فى القرن الماضى جماعة أخرى من المثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول يلتمسونها فى غرب أوروبا ، لكن هؤلاء لم يكونوا ليحدثوا فى الشعب ثورة مهما علت ثقافتهم واتسع مداها .

قامت الثورة الروسية وتغيرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد ، فأصبح من المفارقات التى تلفت النظر أنه بينما يستبد القلق والضجر والرغبة فى التغيير بأوروبا الغربية ، ترى الأمر فى روسيا على عكس ذلك يريد أن يستقر حتى يصلب حوده ويضرب فى الأرض يجلوره ، وكان لهذا نتائجها فى منحى الفكر : فى الغرب يكثر الأفراد الشذاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم ، وفى روسيا يشتد التجانس بين الأفراد حتى ليوشك الشلوذ الفردى أن يمتنع ، ومعنى ذلك أن تتوقع رومانسية - الأدب والفن فى غرب أوروبا ، وكلاسية فى روسيا ، ذلك أن الثقافات فى سيرها يتناوب عليها الرومانسية والكلاسية واحدة بعد الأخرى فى تناوب لا ينقطع : فرومانسية إبان فترة التغير ، وكلاسية إبان فترة الثبات ، وفى فترات التغير يكثر ظهور

الأفراد المتمردين اللامتبين إلى محيطهم وما يسوده من قيم ، وفي فترات للثبات يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو ينعدم ، ويسود التجانس بين أبناء المجتمع الواحد ، لأنهم يلتقون جميعاً على قيم واحدة ، ولذلك فرمام الفكر في الحالة الأولى قيين أن يتولاه أفراد ، وزمام الفكر في الحالة الثانية يطلب أن يتولاه الهيئات صاحبة السلطان .

٤

وفي آسيا وفي أفريقيا موقف مخطف ، فهنا كان المستعمر لفترة من الزمن تقصر هنا وتطول هناك ، يفرض ثقافته على « الصغرة » ، وبذلك اتطلعت الصلة بين الفروع العليا والجلور ، حتى كادت الفروع تلوى والجلور تلجل لولامافيا من حيوية ، وما إن ثارت هاتان القارتان ثورتاهما العارمة التي أطاحت بالمستعمر - والثائرون غالباً من القلة المثقفة - حتى وجد الناس أنفسهم فجأة حيال تبعات جسام في إقامة البناء الجديد ، ففي ذلك الذي يتم البناء ؟ فلا حامة الشعب لديها القدرة ، ولا المثقفون الذين أشعلوا الثورات بادئ الأمر قد أحلوا البناء ، فكان حياً أمام ضغط الموقف الناشئ أن تنتقل الريادة من جماعات « المفكرين » إلى قادة الثورات ، وكان بعضهم من المفكرين وبعضهم لم يكن ، أعنى أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب والفن إلى ميدان السياسة ، فيكون الرائد سياسياً يخطط للتغيير الاجتماعي والاقتصادى ، لا كاتباً يتصور أو رساماً يصور ، بل ولا حللاً باحثاً قد يعزل في بحوثه عن تيار الحياة المتجددة . . . وعند هؤلاء القادة في آسيا وإفريقيا تلتبس مصادر الفكر للمعاصر .

وفي عالم اليوم ، الذى تسوده وسائل الإعلام التى تنقل المعرفة من طرف إلى طرف بسرعة البرق ، يصعب القول أن في هذا الركن من أركان الدنيا كلنا وفي ذلك الركن كيت ، لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تلتو حول

الأرض فتم أركانها جميعاً في لحظة ، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إجمال وتعميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدف واضح يعيش من أجله الناس ويكافحون من طواغية ، ولما في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمى وإدخال التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل تؤدى إليه .

ولا تم صورة الفكر المعاصر إن أراد تصويرها كاملة ، إلا إذا أدخل في حسابها أقطار الأرض جميعاً .

روح العصر من فلسفة

١

ليس الحديث عن خصائص العصر ومماته البارزة من الميقات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً ، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط ، فيها التشابه وفيها المتباين ، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد تقيضها ، فحرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة ، ويعمل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى ، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم يتعمون جميعاً إلى عصر حضارى واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات ، مع أنه فرض بعيد عن الصواب .

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية ، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر ، وعندئذ لا يعنى تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب ، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم ينظرته الموضوعية ، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده « الميت » و « اللامعقول » ، أهو - يا ترى - عصر القوميات المستقلة ، أم هو عصر التكتلات والأحلاف ، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم « أمماً متحلة » ؟ هل يغلب على عصرنا - كما يبدو في نتائج الفكر والفن - رغبة في أن تكون الأولوية للجاعة على الفرد ، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجلماعة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته ؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتمامهم الفكرية أكثر انشغالا بثرات ما مضى أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم ؟

إنك إذا جعلت رائدك في الحكم هو ما تشره المطابع وما يعرضه أصحاب القنون ، وما يحدث به الناس في الندوات وحلقات الدروس ، ألفت عصرنا يضم كل صنوف البشر : ففي الأدب سلقى وثار ، وراض وسخط ، وفي الفلسفة تعد ألوان للمذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين : برجماتية ، وواقعية ، ووضعية ، ووجودية ، وظاهراتية ، وكانتية جدلية ، ومادية جدلية ، ومثالية ، وطبيعية ، وشخصالية ، وحسية .. فضلاً عما ينشعب تحت هذه العروس من فروع .

لكننا - بعد هذا التهيد - نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر - إلا اختلافاً جدي يسير - على أن عصرنا قد ماده العلم التطبيقي سيادة لم يسبق لها نظير ، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية ، فهو مائل في وسائل النقل والاتصال ، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والقنون ، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ .

فلقد نجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة ، لكنك لن تجد عصرًا فيه « التطبيق » العلمي على شئون الحياة المادية والفكرية معاً ، يدنو من عصرنا ، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أصحاب ما قد تأثرت به خلال سنتين قرناً مضيت قبل ذلك

٢

الحق أننا نقول ما يشبه الغر لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقي في حياتنا الراحنة ، فلننظر - إذن - فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة .

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يبرز الجذور العميقة الدلنية في الجهو الثنائي السائد ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر ؟

وكما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلا على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون ميثوقة منصفة في سلوك الناس ، حتى إذا ما جاء المفكر الذى يحلل هذا السلوك تحليلا يخصص به وراء السطح الظاهر البادى إلى حيث الجملور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تعدد - بل لا بد أن تعدد - أوجه النشاط الظاهر ، فعنئذ تعدد للمبادئ الأولى التى يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد ، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله .

في عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التى يخشى أن تطمس فردية الإنسان ، وإذا كان هذا هكلنا ، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أغوار النفوس ، وبالتالى قيام أكثر من اتجاه فلسفى واحد ، فاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمى ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

فإذا تكون الفلسفة التى تصب اهتمامها على النشاط العلمى لترده إلى جلوره الأولى ؟ إنها هى الفلسفة - بفروعها الكثيرة - التى انفلتت من « المعرفة العلمية » موضوعاً للدراسة ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراغماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين « الفكرة » من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهى في رأس صاحبها ، وتطبيقها الفعلى أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشائها ووقائعها ، طرفاً عصا لا يتصور فيها قيام أحد الطرفين دون الآخر .

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجه على الفكر المعاصر ، حتى نتوشك أن تكون لفظتا « واقعي » و « معاصر » مترادفتين في عالم الفكر ، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية ، معارضة مؤسسة على مقتضيات التفكير العلمي ، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو : ما مصدر العلم وأين نلتمس شواهد صدقه ؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه ، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث ، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف ، إذ يقولون في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني ، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ : بحيث نجىء النتائج المنبثقة متسقة من الوجهة الرياضية مع مقلماها .

فالواقعية تعل من شأن الحواس والتجارب ، في معارضة المثالية التي كانت تنطوي في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة .

وكذلك البراهمية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق ، إذ جعلت ما يترتب على أى فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذى يكسب للفكرة قيمتها ، فليست من الفكر فى شىء فكرة ترسم فى الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ، لا لقيام العوائق المادية التى تحول دون ذلك التنفيذ ، بل لشيء فى طبيعة الفكرة المزعومة نفسها ، يجعلها مقصورة على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع فى صورة عمل يؤدى .

فقل لى ما مدى انتفاع « الإنسان » انشغافاً علمياً فى حياته ، بفكرة عندك تعرضها ، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هى فكرة بالمعنى الصحيح — على أن كلمة « الإنسان » هنا يراد بها المجتمع ، ولا يراد بها كل فرد على حدة .

ومع الواقعية والبراهمية تسير الوضعية المنطقية فى نفس الطريق ،

إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى ، مع طابع خاص يميزها ، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد التجربة .

وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة ، وإما علماً رياضياً ، صدقه في طريقة بنائه ، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذلك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء ، لكنه ليس « علماً » .

هذه اتجاهات رئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معا في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط للفكر بالعمل ، تصل الإنسان بالواقع ، توحد بين العقل والإرادة ، فلم تعد القيمة للقابع في صومعته « يتأمل » ، بل عادت للقيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع .

ففي السياسة - وخصوصاً في البلاد الناهضة التي هت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع - ترى هذه « العلمية » ، وهذه « الواقعية » ، وهذه « الإرادة » ماثلة في وضوح ، فالحرية التي تشدها هذه البلاد ، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد ، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشرهم باق على حاله .

وحسيناً في هذا الصدد مثالا نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته ، يصنع بها الحرية ، أي أن « الحرية » شيء « يصنع » لا شيء « يقال » والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع ..

وفى التربية كذلك تعود هذه النزعة نفسها التى تربط بين الفكر والعمل — وإذا قلنا : « التربية » فقد قلنا : « الجليل القادم » ، فلم يعد أساسه الاهتمام بالمادة العلمية من حيث هى ، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم المدرس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع ، فأولاً — لا بد من نقل مركز الاهتمام إلى الفرد الإنسانى نفسه الذى يتعلم ويتربى ، بعد أن كان الاهتمام بالمادة العلمية التى تلقن ، وذلك بأن تبنى الفرصة لإمكانات كل فرد من الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحلودها ليجيء فى نهاية الأمر أصلح ما يكون استعداده للقيام فى المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل ، وثانياً — لا بد من ربط الصلة القوية فى كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظرى والعمل التطبيقى ، وما ليس له مجال فى دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعة ، لا يكون له مجال فى برنامج الدرس النظرى .

وفى هذا يقول ميثاقنا الوطنى عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح فى ظل الثورة « تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة » ..

وتلك هى روح العصر من إحدى نواحيها .

٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى : وإن تكن تنقل بؤرة النظر من « المعرفة العلمية » وتحليلها إلى « المجتمع البشرى » وماذا تكون طريقة بنائه ؟ وهاهنا كذلك نجد المسألة جلوساً فى أعماق للنفس عند أبناء هذا العصر ، تحتاج إلى فكر فلسفى يخرجها من مكمنها الخبيء إلى ضوء العلى — وتلك هى فلسفة المادية الجدلية ، وهى التى قد تسمى « بالمادية التاريخية » أحياناً ، و « بالماركسية » أحياناً أخرى ، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة ،

تتكامل كلها في نسق فكري واحد ، ومن أهم هذه الجوانب فكرة « للمادية التاريخية » التي مؤداها أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن . .

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها ، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ، ذا تأثير حاسم محتم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية ، فإذا أردت أن تلمس الدافع الأساسي إلى تحول المجتمع وتطوره ، فلا تلتزمه فيما قد تجمع لديه من معرفة ، بل اتمسه فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، فإذا كان المجتمع - كانه ما كانت صورته - هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد ، فإن الرباط الذي يخلق عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي ، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيره ، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يقتضيه ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، وإذن فحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجدليلة . .

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية ، وهذه بدورها مرهونة في تغيرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها ، ومن ثم جاءت عبارة « للمادية التاريخية » اسماً للمذهب الذي تشير إليه ، وأما تسميته « بالمادية الجدلية » فتجىء من النظر - لا إلى الجانب التاريخي - بل إلى الجانب الوجودي و « الانطولوجي » من حقيقة العالم ، فحقيقة العالم « مادة » لا « روح » ، فالمادة هي الأصل ، وما عداها يشتق منها ،

لكنها ليست هي المادة الجلامدة الموات ، ذات الخصائص السكونية السلبية ، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغير مرحلة في إثر مرحلة ، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة « مجدول » بعضها في بعض في تيار واحد متصل ، ولذلك كانت حقيقة العالم « مادية » و « جدلية » : مادية في طبيعتها جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها ، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة ، لا مادية ومتطورة ، حتى إذا مارمزا لها برمز « س » مثلا ، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان ، لكنها مادية ومتطورة ، بحيث تتحول « س » لتصبح « لا - س » أى لتصبح شيئا غيرها ، ولنا الآن أن نسأل : هل يجرى ههنا التحول ذو الخطوات « المجدول » بعضها في بعض وفق قوانين ، وماذا تكون ؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجدلي : أولها قانون تحول الكم إلى كيف ، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدها ، وثالثها قانون نقي النقي .

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت ..

فالكائن البشرى يزداد نموا من حيث الكم ، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلا بعد أن كان طفلا ، بحيث يستحيل أن يترد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصل الذي كان ، ويلدرة الشجرة تتحول إلى شجرة ، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين ، بحيث تغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول ، وإلا لقلنا عن صفة « الزوجي » التي تصف العدد ، إنها هي صفة « الفردى » مكررة مرتين ، واختصارا فإن كل زيادة في صفة ما من

شأنها - عند حد معين - أن يتجاوز كونها مجرد زيادة كمية ، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها - أى تصبح صفة أخرى متميزة في خصائصها من للصفة الأولى .

أما قانون صراع الأضداد ووحدتها فتؤداه أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يضاف بعضها بعضاً ، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتّر تميل به نحو التغير والتحول . .

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنته الداخلية ما يدعو إلى التغير ، فنحن نحطّ فهم «للواحدية» في الشيء الواحد ، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض ، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز ، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و «لا-س» في وقت واحد ، ومن هنا التدافع الداخلي بين التقيضين تنشأ الحركة ، ومن ثم ينشأ التغير ، هل أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه ، وليست هي المفروضة عليه من خارجه ، لقد كان يقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك ، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرمحه حامل خارج طبيعته على الوقوف والسكون . . . يصدق هنا على كل شيء ، وعلى كل فكرة ، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء .

فلذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير ، ثم إذا كان المتغير في هذا التغير إلى حد معين يتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه - لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضاً - فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحله ، فلا يضمن لنا أن يجرى التغير إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل .

وهنا يأتي القانون الثالث : قانون تنى النى ، الذى يقضى بأن ينتهى التقيضان المتصارعان إلى وحدة بلوب فيها التناقض ، ويزوال التناقض يصبح الوليد الجديد «أعلى» درجة من سابقه ، لأن فيه ما كان فيهما ، ثم أضاف إليه تألفا بعد تعارض . .

لكن هذا الوليد الخالف بدوره سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلم جرا ، وهكذا ترى للعالم يسير فى مراحل مثلثة الخطوات ، فحالة مثبة ذات خصائص معينة ، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً ، ثم يعقب هذا التنى نفسه حالة جديدة تنفيها ، فتكون بمثابة تنى للتنى ، وهنا نعود إلى «إثبات» جديد لواقعنا فيه عن «الإثبات» الذى بدأنا به السير .

وقد نسأل : من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التى تضبط سير العالم ، أمهى تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته ، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون فى وجود مبادئ فطرية فى العقل يجرى للتفكير على مقتضاها ؟ أم هى استدلالات انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا ، لا ذلك.

فليست مراحل السير الجدلى مقصورة على الفاعلية النقلية الصورية المنطقية وحدها — كما هى الحال عند هيغل — بحيث يكون الانتقال من «فكرة» إلى «فكرة» بل هى مراحل فى سير الواقع المادى ، كما نستطيع أن نستدل من شواهد التاريخ وتطور الجماعات .

وأصحاب هذا اللصيص يصفون مذهبهم هنا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح ، على أنهم حين يصفونه «بالعلمية» فإنما يستخدمون هذه الكلمة لتعنى «المادية» — وعلى هذا تكون «المعرفة العلمية» هى الموقوفة على الواقع

المادى وحده ، مما يتهى بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لابد من ردعا إلى أصلها للمادى لثم لنا دراستها دراسة علمية ، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فيسيولوجية ، وهله بدورها ترد إلى أصول لا عضوية ، وهكذا - على أن أهم ما يعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردع التاريخ إلى العناصر الاقتصادية ، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله النظري الصرف - بل في (العمل) أى في نشاطه الاقتصادى ، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية ، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رءوس الأموال وهى القلة القليلة ، ويصبح معظم الناس اتباعا لتلك القلة يخضعونها بصلهم وإنتاجهم ، وبهذا يحدث لهه الأكرية « استلاخ » يعملهم عن نتائج عملهم ، فيعلمهم عن الحياة الطبيعية كما ينبغي أن تكون ، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله ، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تتعلم الحواجز بين الطبقات ، وتزول القوارق ليلوب الكل في طبقة واحدة .

تلك هى خلاصة الفلسفة المادية الجدلية ، التى لا أظن أن مجتمعا واحدا في أرجاء الأرض بأسرها ، قد خلا من التأثير بها تأثيراً صغيراً أو كبيراً ، ولإذن فهله ناحية أخرى من روح العصر .

١

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان الثان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب « المعرفة العلمية » على حين تناولتها الثانية من جانب « التاريخ والمجتمع » بما ينطوى تحتها من سياسة واقتصاد ، فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقاته باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقاً ، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالتخطيط والتصنيع وانحراف الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لهم شخطه وأهدافه ، لم يكن لبعضهم بغير تمرد ممن يحرصون

على فردية الشخصية الإنسانية ، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها ، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه ، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها ، فهناك من لاخوا بالتصوف دون العلم ، وبالموجدان دون العقل ، وهناك الشكاك الذين أعلنوا بتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق ، وهناك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون للفرد — كل فرد — مسئولا عن اختياره ، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار .

نعم هناك من لاخوا بالتصوف بمعناه الفلسفي ، وأعلى التنكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً « بالحدس » ، وهو المعينة بالروح معانية مباشرة . ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القداماء — فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ ، منذ أفلاطون فتازلا على مدارج الزمن — هو أن القداماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من القاعدية العقلية على حين ترى الحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي ، يعدون ذلك ثورة على العقل .

فهو عندهم من قبيل القاعدية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة ، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغيانا للعقل والعلم على حياة البشر .

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً ملهب الوجوديين فيها يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته . فلئن كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على « الأشياء » بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد ، فإكذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه ، بحيث يصنع كل فرد

حقيقته من مجموعة ما يصدره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بإزاء
المواقف التي تعرض له . وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى
في ثقافة عصرنا ، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان
وتحليل مواقفه ومشكلاته ، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس
الفنية في العالم كله ، ترى إلى أي حد أصبحت لفنة الأديب ولفنة الفنان إلى
دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرج به للناس فرحاً مشخفاً فريداً ، فإن كان
الناس على اختلافهم يتفقون عادة على « الموضوعات » الخارجية ، فهذه
شجرة وتلك بقرة ، أحى أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم
إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم
في أحلامهم .

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه
الأحلام من حياة الإنسان .

وكان مما أيد الثالين على العقل في فكرنا المعاصر ، النظرية الفرويدية
في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان
إلى مصادر غيبية غير ظاهرة ، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك ،

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته
الأساسية محاولة إخراج هذه الكوكن النفسية في حياة الإنسان لتظهر في
الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يلقى الضوء على حقيقة الإنسان !



وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر - نتيجة للعالم
بكل جوانبه : الطبيعي والاجتماعي والنفسي ، أن أخلت تنسرب فكرة
النفسية عند النظر إلى القيم وإلى القناعات ، فإذا كانت العلوم الطبيعية

والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي ، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هذا أفضل من «أحلام» ذلك ، فإذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتبادل الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها ، فأصبح الفن الإغريقي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة . ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك ، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبثقافتها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثيابها وطعامها وشرابها .

وهذه نتيجة تبدو - في ظاهرها - عجيبة ، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العلم - في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة - يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً .

ولكي لا تخيل راكب الصاروخ من صولريخ الفضاء التي تلور حول الأرض في بضع دقائق أغنيته وقد نظر إلى الأرض كلها فراحاً من بعيد كالبتدئة الصغيرة السابعة في فضاء الكون الفسيح ، يسأل نفسه متعجباً : أأكون هذه البتدة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا الخلق والحلاف بين شعوبها ، ألا إن اليوم أت عما قريب ، حين يتأخى المتخصصون على صالحي مشترك .

ولحق أن هناك من الدلائل ما يثني بهذا ، فهو عصر يسوده العلم ، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة ، بل يوحدهم على أدوات العيش واحدة تصنعها المصانع بالأعداد الكبيرة ، لتنتشر هنا وهناك ، فلا يكون فرق بين حضر وريف ، وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء ينهون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع ، وهناك

جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أنضقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى ، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي
 حوما إلى ذلك .

لكن العجب الظاهر مرعان ما يزول عنا حين نترك أنه لا يرجي
 للعالم إنشاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأهمه ، بل لأفراده ،
 وعندئذ تخفى هذه الظواهر التي لاكنها ألسنة المعقبن على خصائص العصر
 من قلق وتمزق وشك وسخط .

الماركسية منهجاً

١

ليس يعبر عن روح العصر - من بين مذاهب الفلسفة القائمة - إلا تلك المذاهب التي تنهى إلى وجهة من النظر تجعل العلم في حركة دائبة لا تعرف السكون ، وفي تغير دائم وتطور مطرد ، لا يستقر معها على حال واحدة لحظتين ، فالعالم اليوم ليس هو العلم الذي كان بالأمس ، ولن يكون هو العلم الذي سيصبح غداً ، فالليل يعقبه النهار ، والشتاء يتلوّه الربيع ، والوليد ينمو ، والبذرة تنبت ، ومحال عليك أن ترى في هذا الكون الرحيب كائناً واحداً اعتزل وحده وأفلت من مجرى هذا التيار الدافق : تيار التغير والتطور والسير والحركة والتمدد .

نعم إن العين المجردة قد تنتظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء ، فيخيل إليها أنها بإزاء شيء ثابت قد انغمس في مكانه لا يتحول عنه يوماً بعد يوم ، لكن الرائي لا يتخذه هنا الثبات الظاهر ، لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرة ثم نمت على مر الزمن جلوساً وجلوساً وفروعاً وأوراقاً وثماراً ، ويعلم أن البناء لم يكن قائماً ذات يوم ولن يكون قائماً بعد حين ، فالتغير الذي قد لا يترامى العين إلا بعد أن يتراكم ، لا يقفز من العدم إلى الوجود بوثبة واحدة ، بل هو في تدرج بطيء لا يتفك لحظة واحدة عن الحوادث ، وإن تعلّدت على العين المجردة رؤيته لحظة لحظة .

وليست فكرة التغير هذه بالأمر الجديد ، الذي أدركه إنسان هذا العصر وغلغل عنه أهل القرون الماضية ، بل هو مما أدركه الإنسان منذ كان

إنساناً يفكر ، وإن يكن إنسان هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه
 علم الطبيعة يبين له أن قوام المادة ذرات دائمة الحركة ، فلا صلابة فيها
 ولا سكون بين أجزائها ، ومن ثم سهل عليه أن يدرك فكرة التغير إلى
 أعماقها ، ويبقى عليها تصويره عن العالم ، أما أسلافه فكانوا يرون الحركة
 والتغير في الأشياء الظاهرة أمام حواسهم ، فيحاولون أن يخلعوا وراء هذا
 الظاهر المتحرك المتغير جوهرًا ثابتًا ، إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة
 الدائبة والتغير المستمر هما حقيقة الوجود ، فراحوا يبحثون عن تلك
 والحقيقة التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول ، والتي إن خفيت عن البصر
 فقد تكشف عنها البصيرة .

وللاركانسية - شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من
 مختلف جرائبه - هي فلسفة تغير وتطور ، وهي بهذا تعبر عن روح عصرنا ،
 مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محوراً وأساساً ، وإنها لتحال
 الطريقة التي يتم بها التغير من حال إلى حال ، ولا تترك الأمر على إجماله
 وإيهامه ، وتلك الطريقة عندها هي ما يسمى بالمادية الجدلية عندما يكون
 التغير في الطبيعة وكائناتها ، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغير في المجتمع
 البشري ونظمه وأوضاعه .

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالاً بعد حال ، بل لا بد
 فيه من التطور للناس الذي يجعل الخطوة اللاحقة « أعلى » من الخطوة
 السابقة ، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقا في الكم وحده ، بحيث
 يصبح الصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى ، بل يكون انتقالاً من الأدنى إلى
 الأعلى انتقالاً إلى ما هو جليد مختلف في النوع عن المرحلة التي تمخضت
 عنه وأنتجته .

ولهذا التغير الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى ، قوانينه التي تضبط سيره ،

ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ، يمسك الإنسان بالزمام ، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه ، حتى يمنحها المواقف ، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود ، وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحاً ، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتعقيد ، فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تترك في تحبطها الذي كانت تتلصق به في حنايا الطريق ، ولا يفسد الطريقة العلمية حين نطبقها على مشكلات المجتمع أن نخطئ أحياناً خلال المحاولة ، فيكنى الإنسانية ما قد حاته في القرون العوال الماضية من كثرة اللغو القفلى الذى لا يشفع ولا ينفع ، فالمجتمع لا يشق من عله بللواظ ، وإنما يشق بالعالم نظرية وتطبيقاً .

ولعل ما ركس أن يكون من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة ، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذى بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدم ، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهوى ولا إلى العاطفة والرغبة ، لأن هذه كلها عوامل نفسية باطنية لا يبنى أن يكون لها شأن بقانون علمى يصاغ لحركة موضوعية خارجية ، قانون يبنى على العلة والمعلول ، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروف بعضها .

هذا كله مقبول منه محمود له ، لكننا نقف منه موقف الجيران المتساؤل ، حين نراه يقرن شيتين متناقضتين أحدهما بالآخر ، فلا ندري كيف ينزع نتائج من مقدماته ، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياق واحد ، وهما : فكرة التغير الذى لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعداً من أدنى إلى أعلى ، في مراحل نمىء كل مرحلة منها يجلبد لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة ، وفكرة الجبرية التى لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ ، بحيث يتحتم السبب أن ينتج

نتيجته الضرورية التي تلزم عنه ، لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي كان يحمل الحاضر في جوفه ، وأن الحاضر يحمل المستقبل ، بحيث لو حللتنا أية لحظة من لحظات التاريخ ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ما هوأت على مراحل الزمن ، تماماً كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظة ما ، فيقرأ فيها أن كسوفاً للشمس أو أن خسوفاً للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حيناً في الوقت القلبي من مقلب الأيام ، ولو كان الأمر كذلك في سير التاريخ ، لما كان هناك « جديد » ينتج في مراحل التطور الصاعد ، فإحدى اثنتين : إما أن يكون للتاريخ محتوم المسار ، وبذلك لا يكون في خطواته « جديد » يليه ، وإما أن يكون فيه « الجديد » يظهره مرحلة بعد مرحلة ، وبذلك لا يكون محتوم المسار .

إن « الحتمية » لا تتفق مع « إرادة التغيير » ، لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان ، إذ لا يبقى لهذا الإنسان لزاء تطور التاريخ إلا أن « يتفرج » على ما يحدث له والمجتمع والطبيعة على حد سواء ، مع أننا نرى ماركس حريصاً على ألا يقف الناس - والفلاسفة منهم بوجه خاص - موقف المتفرج المتأمل ، بل لا بد لهم أن يغيروا العالم ، يقول « لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة ، مع أن المهم هو أن نغيره » - فكيف أخيره إذا لم يكن هناك احتمال آخر ، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير ؟ مع أن هذا القرض الثاني ممنوع إذا كان التاريخ محتوم الوسيلة محتوم الأهداف .

وهنا قد يقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب ، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه ، بل ليسرع في حلوله ، بأن يزيل من طريقه المواقف ويضيف عوامل الإسراع ، لكي تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي ، ولكنه قول يناقض بدوره زعماً آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار والقوى ليست سبباً يسبق وقوع

الأحداث، بل هي نتيجة تنفرع عن ذلك الوقوع ، فإذا كان هذا هكذا ،
 فبأي شيء تريدني أن أتدخل في سير التاريخ لأسرع من مجرى أحداثه ،
 إلا أن يكون ذلك بما أحله في رأسي من أفكار وقيم ؟ لكن الترتيب بين
 للتفكير والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه ، يريد شيئاً من التفصيل ، لأنه
 نقطة أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدعونا إلى الحرية والتساؤل .

٢

لكننا قبل أن نتصل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نعقد مقارنة بين
 « الحتمية التاريخية » بمعناها الماركسي الذي أسلفناه ، والذي أشرنا إلى
 التعارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادة للتغيير يتدخل بها في مجرى
 الأحداث بأية صورة من الصور ، أقول إننا نريد أن نعلم مقارنة بين هذا
 المعنى الماركسي للحتمية التاريخية ، وبين معناها في السياق الذي وردت
 فيه في ميثاقنا ، حين وردت في الباب السادس « في حتمية الحل الاشتراكي »
 عبارة تقول : « إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي
 في مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء
 الاختياري ، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع
 وفرضها الآمال العريضة للجماهير ، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في
 النصف الثاني من القرن العشرين » - ومضى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل
 الظروف التي سادت ، والتي حتمت أن تكون الاشتراكية هي سبيلنا الوحيدة
 إلى هدفنا الجديد ، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية .

فالحتمية هنا هي حتمية وسيلة لا بد منها لتصل بنا إلى هدف مقصود ،
 وليست هي حتمية ممتدة على مراحل التاريخ ، ففي الحالة الأولى يكون
 العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا عرضياً ، كان يمكن ألا يكون ،

وأما في الحالة الثانية فإن للعائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورة مكتوبة علينا منذ الأزل ، لم يكن منها بد ؛ في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفة حرمتنا الحرية الاجتماعية ، فكان لزاما علينا أن نتصدى لها ، وكان من إلحاز ألا يقبل إلى حياتنا المستبدون والمستفلون والمستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية ، وعندئذ كانت تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقيق الهدف ، وأما في الحالة الثانية فالزعم هو أن تسلل المستبدين والمستغلين والمستعمرين إلى حياتنا أمر كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ ، وبالتالي كانت الوسيلة التي يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المفقودة ، لتكون هي الأخرى حتمية من حتميات التاريخ .

ومثل هذه المقارنة يصدق أيضاً على الفرق في المعنى بين ما يسميه ماركس « بحتمية الثورة » ، وما يرد في ميثاقنا تحت اسم « ضرورة الثورة » ، فالحتمية في الحالة الأولى منظور إليها بنظرة تخضع التاريخ كله بشق مراحلها لحتمية تحتم أن تتتابع المراحل على صورة معينة ، وأن تكون الثورة - ثورة الجماهير العاملة على أصحاب رموس المال - إحدى تلك المراحل المحتومة ، وأما « الضرورة » التي نصف بها ثورتنا ، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ، فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مستعمر يقهرنا ، وألا يستغلنا المستغلون ، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية ، فلا نتخلف ، لكن هكنا حدث - حدث أن استبد المستعمر الدخيل واستغل المستغل وتخلفنا بسبب هؤلاء ، فوجب للملك الثورة ، لتحطم التبد ، وليرفع نير الاستغلال ، ولنلتحق بالتقدمين في مضمار العلوم .

ذلك - فبا أرى - فارق هام بين الفلسفة الماركسية من جهة ، وفلسفتنا الاشتراكية من جهة أخرى : فهذه الأخيرة علاج لمشكلة قائمة ، وأما تلك

فتعتمد على نبوءة تاريخية تستدل بها مرحلة لاحقة من مرحلة سابقة ، الفلاسفة الماركسية تخطئ بين « التنبؤ العلمى » وبين « النبوءات التاريخية » وتجعل هذه من تلك ، مع أن التنبؤ فى الحالة الأولى قائم على تجربة حينية محددة ، نعلم منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف ، نتج كذا وكذا من النتائج ، كأن نقول مثلا إنه إذا توافرت فى ليلو الظروف القلانية نزل المطر ، فنحكم على ما سيحدث بناء على ما قد حدث ، لا بين الحادئين من تشابه ونجاس ، وأما « النبوءة » التاريخية ، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة ، إذ ماذا تشاهد وماذا تجرب إذا كان للمستقبل المرتقب فى مراحل التاريخ الآتية ، هو شيء مختلف عن الماضى المتخفى من مراحل التاريخ التى انطوت صفحاتها ؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على « افتراض » أن التاريخ سيسير فى خط معين معلوم ، وهى لا تختلف كثيرا عن « قراءة الكف » حين ينظر القارئ إلى خطوط فى كفك فيتنبأ لك بكل ما وكذا فى مستقبلك ، وذلك على « افتراض » أن خط الحياة يسير على نحو معلوم ، فالفرق الكبير بين الفلاسفة الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية فى هذا الصدد ، هو أن الماركسية تقول لناس : « سيحدث » كذا وكذا ولا قبل لكم بتغير هذا المصير المحتوم ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فنقول لنا : لقد « حدث » بالفعل كذا وكذا من المواقف والمشكلات ، وفى وسعنا أن نغير ما حدث ، الماركسية تجعل الإرادة الحرة يغير عمل توثيقه ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فنترك المجال أمام الإرادة فسيحا ، ذلك لأن الماركسية تصب بحمية الحلو على المشكلات نفسها بله طرائق علاجها ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتعصر الحتمية على وسائل العلاج ، لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل ، نحتم علينا أن نسلط عليها لإرادتنا بطرائق فعالة لتزيلها من الطريق ، الفرق بعيد بين رجل يعطيك نظرية مؤداها أن مطلق التاريخ يحتم عليك أن يحيثك المستقبل البعيد أو القريب

بضائقة مالية أو بيلة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناول له مسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا تناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذى يحدد موضعه (أى موضع الإنسان) من الوجود الخارجى ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد جانب الشعور منه ، أى أن الجهاز العقلى كله يجمع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أى أن ذلك الجهاز العقلى من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الميجلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صوره — أسبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة ميجلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر بهيجل حتى وهو يثور عليه ويقلب آرائه رأساً

على عقب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيغل (وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ما ركس للوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة (أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العرضى والظاهر فى عالم الفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك نستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، بردها إلى أصلها التى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لأن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وهنا يفترض ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كائنة ما كانت .

وليس من هنا فى هذا المقال أن تناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلت نظرنا ونود أن نثبت - ولو على سبيل الفكاهة - أن النظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها بمن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « عالم التطبيق والتطبيق » ، وبقدر ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يترجموها على حرار تلك الفكرة ، والحق أنى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة ، ولتنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعسر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية - مثلاً - حساب وجبر وهنسة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقلية » كلها نتيجة لزمت

بالضرورة عن كون المجتمع التأميم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، وبزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد القارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب للثروة قد شاء لها القدر الأعمى أن تنق فتسمح لنظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رموس نقر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمفضل في هذه الحالة أن يهتدى للناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ . . لكن انعكس القرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشتى مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلا يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصالح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضي إلا وقت قصير ، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة :

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان - فيها نرى - أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادى يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، وإننا لنعلم هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقها المادى في جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار الواقع الكرى أنفس الناس ، فتبلورت في رموسهم فكرة ، فتأروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمى إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبق بجديد لها لتطمئن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأى مستقبل قريب أو بعيد ، فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعى راغب ، ففكرة لتغييره ، فإخراج تلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعى جديد .

وها هنا كذلك يعنى لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت فى الميثاق الوطنى ؛ إذ نجد هذه العلاقة للتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ؛ ركناً من أركانها ، يقول وهو فى معرض «التطبيق الاشتراكى ومشاكله» ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وعصبية تؤثر فى الواقع وتؤثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق للنجاح ...»

إن ما نسميه «بالسياسة» إن هو إلا خطة للعمل فى هذا الميدان أو ذاك ، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهى دائماً «فكرة» يراد لها أن تهلى السالطين فى طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادى أولاً والفكر ثانياً ، نتج من ذلك حتماً أن تتفى «السياسة» ويظل أثرها ، ويصبح محالاً على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أعنى أنه يكون محالاً عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صاوخ بما فى ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون للركس فى فهم ما يريد به بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحدبين

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد (والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكانت ظواهر العقل كلها في رأيه فروعاً تنفرع عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا ينفرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض الابس ، مما يجعل حكتنا على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً محفوفاً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبا على رأس ليحتل . . . ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أى الأفكار) أساساً أولياً ، منه تنفرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن تقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه - بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي ينفرع عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع للصلبة ، وأما أفكار الرأس ففي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، ما لم يرتكز على أساس مكين في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شطرا ، « ان الجانب الفكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى . . . وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه . بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبنا بهنئ غنظتين ، أم أن هذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تفرعت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكنى بالقدمين الراسختين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار مادامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيد بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظهر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هناك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع لجمعية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراسلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للجمعية وللضرورة ، لكن الهدفسمى بعد ذلك هو أن نتجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنهج الجمعية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يتجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتمية لأمسها ، وأما حين يتجاوز الإنسان بجماعته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماركس) فيبطل عندئذ تطبيق النهج العلمى بجماعته ، لأننا هاهنا لا نتعقب كل شيء إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحكم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحاً ، إن الأفكار صنفان : أفكار نجي

انعكاسات للحياة المادية الواقعية - أخصى للحياة الاقتصادية في الظروف القاعية من إنتاج واستهلاك - وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذى يجوز القول فيه بأنه خاضع للحمية العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذى يجوز أن يكون «أبيلولوجية» تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذى نعينه حين نقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية على السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . فهل وقع ماركس في تناقض منهجى حين افترض نطاقا للضرورة ونطاقا للحرية ، وجعل الأول الحياة المادية والثاني للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق في هذه الحياة الفكرية بين ما يحىء انعكاسا للأساس المادى ، فيربط بحميمه ، وما يحىء إبداعا أصيلا فيتنصف بالحرية من روابط الحمية وضرورتها ؟

٤

بغير التعرض للجانب الموضوعى من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتاي في منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتما عن المقدمات ؟

إنه لجوز القول إن ماركس قد صار في تفكيره خلال خطوات ثلاث : في الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية - بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط - إلى أن تلغى الأموال في التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرح التنافس صرحا في ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزدوج - الإمعان في قلة من يملكون ، وفي زيادة من لا يملكون - ليشهد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالي شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق ، ليبقى ذلك الثغر القليل المالك ، فكان النتيجة المحتومة هي زيادة في ثروة الأثرياء ، وزيادة في شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة .

وفي الخطوة الثانية يبين — بناء على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى — ضرورة أن يتول الأمر إلى طبقتين اثنتين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث — بالتدريج — عملية استقطاب في المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد — إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يفشلوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه يئبى لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بنشر وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تنمحي الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنمحي طبقة أصحاب رموس الأموال ، ومن ثم كان للنصر محتوما آخر الأمر للطبقة التي لا مناص من وجودها ، على الطبقة التي يمكن زوالها .

وأخيرا نجيء الخطوة الثالثة التي يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فما دام صراع الحاكمين الأغنياء للمالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمي للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفرادها ، هو الذي

يملك وسائل الإنتاج وهو كملك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل تتهىء هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقي يحتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دمتا قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج عن ذلك حتما أن تختفى كل الطوائف إلا طبقتين الثنتين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تنحصر سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم خفى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه اختفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تخرج ' ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا الانقسام إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن النصر بحق للثاني على الأول ، فهل يلزم حتما أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانسا يحلها من الصراع ؟ أليس هناك — من الوجهة المنطقية الصرف ، فضلا عن شواهد الواقع — احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذ السير صورة أخرى ، وذلك بأن يعلو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وملكية وسائل الإنتاج ،

فيغير ذلك من هوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط وروابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ تقول إن ذلك محتمل وليس مؤكد الحلوث وما دامت المقدمة للواحدة تؤدي بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فننصحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات في منهج استدلالاتها .

المحتويات

الصفحة

٥	تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة - - - - -
٤٢	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث - - - - -
٦٥	إرادة التغيير - - - - -
٧٧	وحدة التفكير - - - - -
٨٨	يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟ - - - - -
١٠٢	رجل الفكر ومشكلات الحياة - - - - -
١١٣	طراز من الفردية جديد - - - - -
١٢٨	الفرد ، والمواطن ، والإنسان - - - - -
١٤٢	من هو المثقف الثوري - - - - -
١٥٤	ضوء على معنى الصراع الفكري - - - - -
١٦٨	أزمة القيم في عصر الانطلاق - - - - -
١٧٨	بأي فلسفة نسير ؟ - - - - -
١٩٣	قيادات الفكر المعاصر - - - - -
٢٠٣	روح العصر من فلسفة - - - - -
٢١٨	الماركسية منهجاً - - - - -

مكتبة د. زكاي نجيب محمود

تجديد الفكر العربي	قشور ولباب
ثقافتنا في مواجهة العصر	حياة الفكر في العالم الجديد
مجتمع جديد أو الكارثة	جنة العيظ
مع الشعراء	الكوميديا الأرضية
من زاوية فلسفية	أفكار ومواقف
في حياتنا العقلية	موقف من المتأخرين
في فلسفة النقد	قصة عقل
هذا العصر وثقافته	قصة نفس
هموم المثقفين	شروق من الغرب
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري	

دار الشروق —